BIBLIOTEKA
SAVREMENE FILOZOFIJE

SYMPOSION

STRANI AUTORI

UREĐIVAČKI ODBOR

DRAGAN JEREMIĆ
MIHAILO MARKOVIĆ, urednik
GAJO PETROVIĆ
SVETOZAR STOJANOVIĆ

A. Ž. EJER

PROBLEM SAZNANJA

UVODNA STUDIJA
GAJO PETROVIĆ

NOLIT BEOGRAD 1963
E7RJVS

NASLOV ORIGINALA

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

A. J. AYER

London 1956

PREVEO

BORIVOJE NEDIĆ

Posvećeno
Meri i Robinu Kambelu

SADRŽAJ

PROBLEM SPOZNAJE U FILOZOFIJI A. J. AYERA — — — 11

PROBLEM SAZNANJA

PREDGOVOR — — — — — — — — — — — — — — — — — 49

Glava I: FILOZOFIJA I SAZNANJE

I Metodi filozofije — — — — — — — — — — — — 51
II Zajedničke crte saznanja — — — — — — — — — 54
III Da li saznavanje znači biti u naročitom stanju uma? — 56
IV Razgovor o metodu: filozofija i jezik — — — — — 65
V Znanje kao imanje prava da se bude siguran — — — 68

Glava II: SKEPTICIZAM I IZVESNOST

I Filozofski skepticizam — — — — — — — — — 73
II Traganje za izvesnošću — — — — — — 76
III „Mislim, prema tome jesam" — — — — — 79
IV Ima li iskaza imunih od sumnje? — — — — — — 84
V Javna i privatna upotreba jezika — — — — — — 88
VI Jesu li greške u pogledu svoga sopstvenog neposrednog iskustva samo verbalne? — — — — — — — — — 91
VII Otkuda znamo? — — — — — — — — — — — 96
VIII Sumnje u pogledu činjeničnog umovanja: problem indukcije — — — — — — — — — — — — — 98
IX Obrazac skeptičkih argumenata — — — — — — — 101
X Opaske o različnim metodima odgovaranja skeptiku — 105

Glava III: OPAŽAJ

I Da li se fizički objekti neposredno opažaju? — — — 108
II Argument iz obmane — — — — — — — — — 110
III Metod uvođenja čulnih podataka — — — — — — 116
IV O legitimnosti čulnih podataka — — — — — — — 123
V Naivni realizam i uzročna teorija opažaja — — — — 129
VI Fenomenalizam — — — — — — — — — — — 132
VII Opravdanje iskazâ o fizičkim objektima — — — — 140

Glava IV: PAMĆENJE

I Navika-pamćenje i pamćenje događaja — — — — — 144
II Izlišnost slika pamćenja — — — — — — — — — 147

III U čemu se sastoji pamćenje? — — — — — 150
IV Pamćenje i shvatanje prošlosti — — — — — — — 154
V O analizi iskazâ o prošlosti — — — — — — — — 158
VI Prošlost i budućnost: pamćenje i pred-znanje — — — 166
VII Zašto ne može uzrok da sledi dejstvo? — — — — — 170

Glava V: JA I DRUGI

I Šta lice čini licem koje je? — — — — — — — — 175
II Opšti kriterijumi lične identičnosti. Moraju li oni da budu fizički? — — — — — — — — — — — 183
III Privatnost iskustva — — — — — — — — — — 191
IV Šta možemo da saopštimo? — — — — — — — — 196
V Teza fizikalizma — — — — — — — — — — — 199
VI Analiza i opravdanje iskazâ o drugim umovima — — 202

BIBLIOGRAFIJA GLAVNIH RADOVA A. J. AYERA — — 209

PROBLEM SPOZNAJE U FILOZOFIJI A. J. AYERA

Na Lockeov *Ogled o ljudskom razumu* odgovorio je Leibniz svojim *Novim ogledima o ljudskom razumu.* Ovo djelo, koje sadrži podrobnu kritičku analizu Lockeovih spoznajnoteorijskih koncepcija, ugledalo je svjetlost dana tek nakon smrti obojice.

Savremeni engleski filozof A. J. Ayer[1] doživio je da vidi knjigu posvećenu kritici svojih spoznajnoteorijskih pogleda. C. E. M. Joad, vrlo plodan filozofski pisac, koji doduše nije Leibniz, pored velikog broja drugih knjiga objavio je i jednu *Kritiku logičkog pozitivizma (A Critique of Logical Positivism,* Chicago, 1950). Iako zna da Ayer nije jedini logički pozitivist, Joad je sve svoje kritičke strijele upravio na njega, tačnije na prvo izdanje Ayerove knjige *Jezik,*

---

[1] Alfred Jules Ayer rodio se 29. oktobra 1910. kao jedino dijete švicarskog Francuza, trgovca drvetom, koji je još prije rođenja svoga sina postao naturalizirani britanski podanik, i holandske Jevrejke, kćerke tvorničara automobila. Srednje i više obrazovanje dobio je u Oxfordu u koledžima Eton i Christ Church. Nekoliko mjeseci proveo je u Beču prisustvujući skupovima filozofa takozvanog Bečkog kruga (Wiener Kreis). Od 1933. do 1940. bio je predavač i istraživački student (research student) u Christ Church, Oxford, a od 1940. do 1945. služio je u Velškoj gardi (Welsh Guards) i u Vojnoj obavještajnoj službi (Military Intelligence). Od 1945. do 1946. bio je član i dekan (Fellow and Dean) Wadham Collegea u Oxfordu, a od 1946. do danas je Grotovski profesor filozofije duha i logike (Grote Professor of the Philosophy of Mind and Logic) na Londonskom univerzitetu. Glavni su mu filozofski radovi tri knjige: *Jezik, istina i logika* (*Language, Truth and Logic,* 1936, II izd. 1946), *Osnovi empirijske spoznaje* (*The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940) i *Problem spoznaje* (*The Problem of Knowledge,* 1956), te zasebno objavljeno inauguralno predavanje na Londonskom univerzitetu: *Smisao i mišljenje* (*Meaning and Thinking,* 1947). Najvažnije od velikog broja svojih rasprava, prvobitno objavljenih u raznim zbornicima i časopisima (vidi priloženu bibliografiju), sakupio je u knjizi *Filozofski ogledi* (*Philosophical Essays,* 1954). Niz manjih članaka i prikaza filozofskih knjiga objavio je u dnevnoj i nedjeljnoj štampi, a u posljednje vrijeme često je nastupao u trustu mozgova na televizijskom programu BBC-a. Kao student aktivno se bavio sportom (naročito ragbijem i nogometom), a kasnije je povremeno objavljivao reportaže o utakmicama nogometnog kluba za koji navija. Kao laburistički kandidat dvaput je propao na lokalnim izborima za Westminstersko gradsko vijeće (Westminster City Council).

istina i logika. Ayerova filozofska shvaćanja Joad smatra potpuno neodrživim, a njihovo duhovno djelovanje krajnje štetnim. Glavni poticaj za pisanje svoje knjige dobio je od diskusije što se 1948. godine rasplamsala povodom članka objavljenog u nedjeljniku *New Statesman and Nation* pod potpisom *Oxonian (Oksfordanin*, tj. bivši ili sadašnji član Oxfordskog univerziteta). U spomenutom članku tvrdilo se da Ayerova knjiga, koja je u Oxfordu postigla gotovo status „filozofske biblije", pridonosi stvaranju negativne misaone klime, moralnog vakuuma, koji pogoduje razvoju fašizma. Slažući se s ovom tvrdnjom, Joad je u svojoj knjizi podrobno razrađuje. Kada bismo vjerovali da je doktrina logičkog pozitivizma istinita, onda, po Joadu, ne bi bilo nikakve principijelne zapreke da vodimo onaj život koji je Platon zvao „demokratskim" — „boem u umjetnosti, Laodikejac u poslovima, skeptik u filozofiji i religiji, prevrtljivac u ljubavi i diletant u životu". Komunizam i fašizam po Joadu su „prirodni nusprodukti" skepticizma i nihilizma što ga propovijedaju Ayer i njegovi istomišljenici.

S Joadovim mišljenjem da Ayerova filozofska djela vrše u Engleskoj izvanredno snažan utjecaj složit će se svatko tko poznaje filozofski život u savremenoj Engleskoj. O tome rječito govori činjenica što je već spomenuta mladenačka Ayerova knjiga *Jezik, istina i logika* preštampana do 1955. godine petnaest puta (četiri puta u prvom i jedanaest puta u drugom, pregledanom i ispravljenom izdanju).

Pitanje je samo da li su Ayerove filozofske koncepcije doista apsurdne kako to tvrdi Joad, i da li je njihov utjecaj onako „nepoželjan" kako se to njemu čini.

U svakom slučaju, o Ayeru i o njegovim filozofskim koncepcijama postoje u Engleskoj i mišljenja bitno različita od Joadovog. Tako Bertrand Russell u svom pismu dvojici Jugoslovena bez ustručavanja i nedvosmisleno piše: „Današnji engleski filozof o kojem najbolje mislim jest A. J. Ayer" (vidi „Književne novine", br. 45 od 28. VI 1957).

Da li je Russellovo visoko mišljenje o Ayeru opravdano? U čemu je suština i vrijednost Ayerovih filozofskih koncepcija?

Na ta pitanja možemo na ovom mjestu odgovoriti samo djelimično. Ono što nas ovdje zanima u prvom redu, to je problem spoznaje u filozofiji A. J. Ayera.

Problem smisla, istine i spoznaje (ono što bismo mogli nazvati problemom spoznaje u širem smislu) bio je uvijek u centru Ayerovih filozofskih interesa. Ovaj problem dominira u svim njegovim radovima, počev od prve slavne knjige pa do najnovijeg i najzrelijeg djela *Problem spoznaje*.

Kao omađijan, vraćao se Ayer uvijek iznova istim fundamentalnim spoznajnoteorijskim pitanjima. Suviše brz i temperamen-

tan da bi izbjegao uprošćena i jednostrana rješenja, suviše oštrouman i autokritičan da ne bi uočio slabosti u vlastitoj filozofskoj poziciji, Ayer je dosta često mijenjao svoja gledišta i formulacije nastojeći da ih ispravi i usavrši. Međutim, pri tome se ne može govoriti ni o nekim naglim i radikalnim zaokretima ni o jasno razgraničenim fazama u njegovom razvoju. Sve promjene u njegovim pogledima imale su isti osnovni cilj: da se uklone jednostranosti, uprošćavanja i pretjerivanja iz prvobitne mladenačke koncepcije, da se ona učini elastičnijom, gipkijom i istinitijom.

Svojom prvom knjigom Ayer se predstavio engleskoj javnosti kao vatren pristalica „lijevog", Carnapovog krila takozvanog Bečkog kruga. Beskompromisno zastupajući koncepcije „logičkog empirizma" ili „logičkog pozitivizma" u radikalnoj formi, on je šokirao umjerene Engleze.

Premda su se neka kasnija, korigirana Ayerova shvaćanja mnogima činila još paradoksalnija i suprotnija „zdravom razumu" nego prvobitna, opće je uvjerenje da je on u cjelini uzeto ipak postao „umjereniji". Ovo je doista tako ako se pod „umjerenošću" misli modificiranje i napuštanje nekih očito neodrživih teza logičkog pozitivizma. Ali Ayer nije u potpunosti napustio svoja prvobitna shvaćanja.

U svom, 1956. objavljenom članku o Bečkom krugu Ayer piše: „Bečki krug, kao pokret, stvar je prošlosti. To je u izvjesnom smislu i logički pozitivizam. Ali mnoge od njegovih ideja i dalje žive" (*Revolution*[2], p. 73).

Ovo što Ayer kaže o logičkom pozitivizmu uopće, vrijedi i za njegov vlastiti. Ayerov logički pozitivizam pripada prošlosti, ali mnoge ideje logičkog pozitivizma i dalje žive u njegovoj filozofiji. Prvobitni duh njegovog učenja nije se potpuno izmijenio. Nestalo je naivne mladenačke vjere da se problemi koji su vjekovima mučili filozofe mogu kratkim postupkom riješiti ili diskvalificirati kao besmisleni, ali je ostala snažna antipatija prema iracionalizmu i mistici i ostalo je uvjerenje da se o filozofskim problemima može racionalno raspravljati.

---

[2] Čitaj: *The Revolution in Philosophy*, by A. J. Ayer and Others. With an Introduction by G. Ryle. Macmillan & Co Ltd, London, 1956. — Glavna Ayerova djela citirat će se također skraćeno po slijedećem ključu: *Language* = *Language, Truth and Logic*, Victor Gollanz Ltd, London, First published 1936. Eleventh impression of the second edition, 1955; *Foundations* = *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan & Co Ltd, London, First edition 1940. Reprinted 1955; *Essays* = *Philosophical Essays*, Macmillan & Co Ltd, London, 1954; *Knowledge* = *The Problem of Knowledge*, Macmillan & Co Ltd, London, 1956; *Intentionality* = *Meaning and Intentionality*, u knjizi: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Volume Primo, Relazioni Introduttive, Sansoni Editore, Firenze, 1958.

Logički pozitivizam

Izrazima „logički empirizam“ i „logički pozitivizam“ naziva se ponekad čitav onaj široki filozofski pravac (ili splet pravaca) koji se rađa u Engleskoj na prijelazu devetnaestog vijeka u dvadeseti s Russellovom i Moorovom kritikom filozofije apsolutnog idealizma, da bi uskoro zatim postao (i do danas ostao) dominantan filozofski pravac u zemljama engleskog jezika.[3]

Ovakva upotreba toga naziva ima izvjesno opravdanje, jer je čitav taj pravac u velikoj mjeri empiristički (u nešto manjoj mjeri i pozitivistički), a u isto vrijeme se jasno razlikuje od engleskog empirizma 19. vijeka po nekim svojstvima na koja dosta uspješno upućuje izraz „logički“.

Dok je klasični engleski empirizam 17. i 18. vijeka, kao i empirizam Johna Stuarta Milla u 19. vijeku, rastvarao logiku i spoznajnu teoriju u psihologiji, empirizam 20. vijeka radikalno je antipsihologistički. Svoje spoznajnoteorijsko i uopće filozofsko učenje on zasniva na modernoj simboličkoj logici, koja hoće da bude slobodna od svakog psihologizma i koja, za razliku od tradicionalne logike, polazi od analize stavova (sudova, iskaza) umjesto od analize predstava (pojmova, „ideja“). Dok je J. St. Mill čak i matematičke stavove smatrao podvrstom empirijskih, Russell i njegovi nastavljači priznaju apriorno nužno važenje matematičkih i logičkih istina.

Međutim, premda je donekle opravdano da se o čitavom ovom pravcu govori kao o „logičkom empirizmu“ ili „logičkom pozitivizmu“, postoje i ozbiljni razlozi protiv toga. Glavni je što mnogi istaknuti predstavnici ovog pravca nikad nisu bili spremni da bez rezerve prihvate empirizam, a pogotovo ne pozitivizam. Russell je na primjer često pisao o „granicama empirizma“, ističući da je beskompromisni empirizam neodrživ.

Zato je bolje da se čitav ovaj pravac, kao što se to obično i čini, naziva „analitičkom filozofijom“ ili „filozofijom logičke analize“, a da se izrazi „logički empirizam“ i „logički pozitivizam“ rezerviraju kao naziv za jednu fazu u razvoju analitičke filozofije. Upotrebljen u ovom svom pravom i striktnom smislu, izraz „logički empirizam“ (ili „logički pozitivizam“) naziv je za internacionalni filozofski pokret koji nastaje i uobličava se u toku dvadesetih godina ovog vijeka, cvjeta u toku tridesetih godina, a postepeno se raspada u toku četrdesetih i pedesetih godina.

Glavnim historijskim pretečama ovog pokreta možemo smatrati Davida Humea, Bertranda Russella i Ludwiga Wittgensteina. Prvoga od njih mogli bismo nazvati praroditeljem, drugoga — djedom, a trećega — ocem logičkog pozitivizma.

---

[3] U odjeljcima „Logički pozitivizam“ i „Princip verifikacije“ ukratko je rezimiran moj rad *Logički pozitivizam i princip verifikacije*, objavljen u časopisu „Pregled“, br. 1 za 1959. godinu.

Sam pokret nastao je postepenim povezivanjem više filozofskih grupa, koje su se formirale nezavisno jedna od druge. Njegovo jezgro činili su filozofi Bečkog kruga, koji je ponikao 1923. godine iz seminara što ga je vodio profesor Moritz Schlick, a održao se do Schlickove smrti 1936. godine. Kao ni sam Schlick, koji se prvobitno specijalizirao za fiziku, tako ni mnogi drugi istaknuti učesnici njegovog kruga nisu bili profesionalni filozofi. Hans Hahn i Kurt Gödel bili su matematičari, Otto Neurath — sociolog, Victor Kraft — historičar, Felix Kaufmann — pravnik. Od ostalih učesnika Bečkog kruga treba spomenuti Friedricha Waismanna i Herberta Feigla, te naročito Rudolfa Carnapa, koji je bio najistaknutija ličnost u krugu, uz samog Schlicka. Pored stalnih učesnika Bečlija, u krugu su povremeno kao gosti učestvovali Philipp Frank iz Praga, E. Kaila iz Finske, Carl Hempel iz Berlina, Alfred Ayer iz Oxforda. U kontaktu s grupom stajali su, iako joj strogo uzevši nisu pripadali, Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Karl Menger i Hans Kelsen.

Članovi Bečkog kruga osnovali su 1928. godine „Savez Ernsta Macha" („Verein Ernst Mach") s M. Schlickom kao predsjednikom, a 1929. godine na njihovu je inicijativu održan u Pragu skup istomišljenika iz Austrije, Čehoslovačke i Njemačke. 1929. godine krug je izdao publikaciju *Naučni pogled na svijet: Bečki krug (Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis),* u kojoj su izložene osnovne koncepcije kruga.

S Bečkim krugom najuže je bila povezana takozvana Berlinska grupa (Hans Reichenbach i drugi), koja je osnovana gotovo u isto vrijeme s Krugom, a raspršila se 1933. godine kada su nacisti došli na vlast. Bliski logičkom pozitivizmu bili su predstavnici Lavovsko-varšavske logičke grupe kao i neki američki filozofi pragmatičko-operacionalističke škole, filozofi švedske Uppsalske škole, Münsterska logistička grupa, te pojedini filozofi iz drugih zemalja.

Svoju kolektivnu aktivnost i svoje jedinstvo ostvarivali su logički pozitivisti preko internacionalnih skupova i kolektivnih publikacija.

Na prvim skupovima (u Pragu 1929. i u Königsbergu 1930) bilo je relativno malo učesnika, ali je od 1935. do 1941. održano šest kongresa šireg karaktera. Najvažniji je od ovih bio *Internacionalni kongres naučne filozofije (Congrès international de Philosophie scientifique),* ponekad nazivan i *Prvim internacionalnim kongresom za jedinstvo nauke (Le premier Congrès international pour l'Unité de la Science),* održan u Parizu 1935. godine. Na ovom skupu odlučeno je da se poduzme akcija za unifikaciju logičkih simbola i da se pokrene *Internacionalna enciklopedija ujedinjene nauke.* Na kongresu je također stvoren „Internacionalni komitet kongresâ za jedinstvo nauke" zajedno s užim „organizacionim komitetom". Saopćenja pročitana na kongresu izdana su u osam svezaka.

Pored internacionalnih skupova kao sredstvo za ujedinjavanje logičkih pozitivista služile su i neke publikacije. Glavni organ logičkih pozitivista bio je časopis *Erkenntnis*, koji su uređivali Hans Reichenbach i Rudolf Carnap. Ovaj časopis, pokrenut 1930. kao nastavak časopisa *Annalen der Philosophie*, kasnije je promijenio ime u *Journal of Unified Science*. Knjige logičkih pozitivista izlazile su u serijama *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, *Einheitswissenschaft* i *Library of Unified Science Series*. Njihov najveći kolektivni izdavački pothvat predstavlja međutim već spomenuta *Internacionalna enciklopedija ujedinjene nauke*, pokrenuta prema zaključku pariskog kongresa. Enciklopedija obuhvata dva velika toma, svaki po deset svezaka.

Teško da je ma koji drugi savremeni filozofski pravac osim neotomizma uspeo da postigne tako visok stepen internacionalne povezanosti i organiziranosti.

Čime se to objašnjava? Na Sedmom internacionalnom filozofskom kongresu u Oxfordu 1930. godine Schlick je izrazio svoje čvrsto uvjerenje da smo mi „svjedoci početka nove ere u filozofiji". Ovo Schlickovo uvjerenje bilo je čvrsto uvjerenje svih logičkih pozitivista. Svi su oni smatrali da se nalazimo na početku nove ere u filozofiji, i da je logički pozitivizam pozvan da tu eru inaugurira. Upravo ova svijest o svojoj historijskoj misiji objašnjava borbeno nastupanje logičkih pozitivista protiv svih drugih filozofskih pravaca.

Dosadašnja filozofija bila je po logičkim pozitivistima fantastična mješavina nauke i nenaučnosti. Metafizičke teze, o kojima su se filozofi najviše prepirali, nisu ni istinite ni lažne nego jednostavno besmislene. Da bi besplodne rasprave o ovim besmislenim „tezama" jednom zauvijek prestale, da bismo se mogli potpuno posvetiti zadatku stvaranja ujedinjene nauke, koja bi obuhvatila sva naša naučna znanja o stvarnosti, potreban je kriterij koji bi nam omogućio da jednostavno eliminiramo besmislene iskaze. Taj kriterij logički su pozitivisti našli u takozvanom Principu provjeravanja ili verifikacije (the principle of verification).

Ovaj osnovni princip logičkog pozitivizma, grubo rečeno, kaže da jedan iskaz ima neki smisao (i prema tome može biti istinit ili lažan) samo ako je ili analitičkog karaktera ili empirijski provjerljiv (verifiable). To, drugim riječima, znači da iskazi koji nisu ni analitički ni empirijski provjerljivi moraju biti besmisleni, ne mogu biti ni istiniti ni lažni.

U vezi s ovim principom nameću se mnoga pitanja. Šta znači „empirijski provjerljiv"? Kako se može utvrditi da je iskaz koji još faktički nije provjeren ipak provjerljiv? Da li se od iskaza traži da bude provjerljiv praktično ili samo u principu, konkluzivno ili samo djelomično? Da li su svi empirijski iskazi samo vjerovatni ili neki od njih mogu biti nesumnjivi? Da li se svi iskazi za koje se u nauci i u svakodnevnom životu smatra da imaju neki smisao

mogu klasificirati ili kao analitičko-apriorni ili kao sintetičko-empirijski? U koju od ovih dviju grupa spadaju na primjer iskazi o materijalnim stvarima ili fizičkim predmetima, iskazi o tuđem iskustvu (svijesti, duhu), iskazi o prošlosti? Nije li za neke iskaze podjednako teško da se uključe bilo u jednu od dviju spomenutih grupa smisaonih iskaza bilo među besmislene? Kakav je status samoga principa verifikacije? Kojoj od mogućih grupa iskaza on pripada? Ne klasificira li on sam sebe među besmislice?

Navedena pitanja, sva u tijesnoj vezi s principom verifikacije, bila su u centru pažnje logičkih pozitivista i njihovih kritičara. Ona dominiraju i u spoznajnoteorijskim radovima A. J. Ayera. Kao i drugi logički pozitivisti, i Ayer je razlikovao iskaze koji imaju smisla od onih koji nemaju smisla, a među prvima one koji su istiniti od onih koji su lažni. U kasnijim radovima on je također jasno povukao razliku između istine i spoznaje. Kako ove distinkcije imaju odlučujuće značenje u Ayerovoj filozofiji, moramo početi s razjašnjavanjem njegovog shvaćanja pojmova smisla, istine i spoznaje, odnosno smisaonog, istinitog i spoznatog iskaza. Iza toga moći ćemo da razmotrimo njegovu analizu pitanja o mogućnosti tako definirane spoznaje. Razmotrit ćemo Ayerovu kritičku analizu skeptičkog argumenta protiv mogućnosti spoznaje kao i njegovo vlastito rješenje problema.

Princip verifikacije

O principu verifikacije pisao je Ayer opširno u svojim ranijim radovima, naročito u knjizi *Jezik, istina i logika* (1936) i u *Uvodu* u drugo izdanje ove knjige (1946). Međutim kraće je o njemu govorio i u nekim kasnijim radovima. Zanimljiv je u tom pogledu naročito članak *Bečki krug* objavljen u knjizi *Revolucija u filozofiji* (1956).

U vrijeme kad je Ayer pisao svoju knjigu *Jezik, istina i logika* već se počelo uviđati da su prve formulacije principa verifikacije bile suviše uske i grube, jer bi prema njima morali biti diskvalificirani kao besmisleni mnogi naučni i zdravorazumski stavovi koje intuitivno gotovo svi smatraju smisaonima.

U svojoj knjizi Ayer je zato nastojao da pruži jednu širu i precizniju formulaciju ovog principa.

Ovaj zadatak on pokušava riješiti provodeći razliku između *provjeravanja* i *provjerljivosti,* kao i između *praktične* provjerljivosti i provjerljivosti u *principu,* te *konkluzivn e* i *parcijalne* provjerljivosti (provjerljivosti u „jakom" i u „slabom" smislu).

Princip verifikacije po Ayeru priznaje empirijski smisao ne samo onim iskazima koji su faktički provjereni ma čijim iskustvom, nego i onima koji se mogu provjeriti, koji su *provjerljivi,* mada i samo u *principu* i *parcijalno.*

Jedan iskaz provjerljiv je u *principu* ako znam pomoću kakvih bih opažanja mogao da riješim pitanje o njegovoj istinitosti

ili lažnosti, on je provjerljiv i *praktično* ako povrh toga posjedujem praktična sredstva da se stavim u situaciju u kojoj bih mogao da izvršim relevantna opažanja.

Druga važna distinkcija o kojoj treba voditi računa je distinkcija između *jakog* i *slabog* smisla izraza „provjerljiv". O ovoj distinkciji Ayer piše: „Za jedan stav se kaže da je provjerljiv u jakom smislu toga izraza ako bi se, i samo ako bi se, njegova istina mogla konkluzivno utvrditi u iskustvu. Ali on je provjerljiv u slabom smislu ako iskustvo može da ga učini vjerovatnim" *(Language,* p. 37).

U ranim danima Bečkog kruga neki su logički pozitivisti (npr. M. Schlick i F. Waismann) predlagali da se konkluzivna provjerljivost u principu prihvati kao kriterij smisaonosti.

Nasuprot njima, Ayer zastupa gledište da kriterij smisaonosti ne može biti ni definitivna ili konkluzivna provjerljivost (verifiability) ni konkluzivna opovrgljivost (falsifiability), nego samo parcijalna provjerljivost, provjerljivost u „slabom" smislu te riječi.

Da bismo utvrdili da li neki iskaz ima smisao, ne smijemo zato pitati: „Da li bi neko opažanje učinilo njegovu istinitost ili lažnost logički izvjesnom?", nego samo „Da li bi neko opažanje bilo relevantno za određivanje njegove istinitosti ili lažnosti?" Samo ako i na drugo pitanje možemo dati negativan odgovor, smijemo zaključiti da je iskaz besmislen.

U prvom izdanju svoje knjige Ayer nije posebno raspravljao o tome na što se u stvari odnosi princip verifikacije. Ovaj princip on primjenjuje čas na rečenice (sentences), čas na stavove (propositions) ili putativne stavove (putative propositions), a čas na putativne iskaze (putative statements).

U *Uvodu* u drugo izdanje Ayer sugerira da se princip verifikacije odnosi na iskaze (statements). Napuštajući izraze „putativni stav" i „putativni iskaz", on predlaže da se provede tačna distinkcija između izraza „rečenica" („sentence"), „iskaz" („statement") i „stav" („proposition").

Prema ovom prijedlogu *rečenicu* bi činila svaka skupina riječi koja gramatički ima značenje, a svaka indikativna rečenica bez obzira na to da li je doslovno smisaona (literally meaningful) izražavala bi *iskaz.* Za svake dvije rečenice koje se mogu uzajamno prevesti jedna u drugu trebalo bi reći da izražavaju isti iskaz. Izraz *stav* Ayer rezervira samo za ono što se izražava rečenicama koje su doslovno smisaone. Na taj način klasa stavova postaje potklasa klase iskaza. Iskazi se dakle prema ovom predlogu dijele na dvije vrste: na one koji imaju smisao (stavove) i na one koji nemaju smisla (metafizičke iskaze).

Ako prihvatimo ove distinkcije, možemo princip verifikacije izraziti riječima, da je iskaz doslovno smisaon ako, i samo ako, jest ili analitički ili empirijski provjerljiv.

Šta međutim znači biti provjerljiv (verifiable)? Odgovor koji je na ovo pitanje dao u prvom izdanju svoje knjige sam Ayer označio je kasnije kao „ne naročito zadovoljavajući".

Odgovarajući ponovo na isto pitanje u *Uvodu* u drugo izdanje, Ayer predlaže da se iskaz nazove *direktno provjerljivim* ako je ili sam iskaz opažanja ili je takav da iz njega i iz jednog ili više iskaza opažanja uzetih zajedno slijedi najmanje jedan iskaz opažanja koji se ne može izvesti samo iz ovih drugih premisa; a *indirektno provjerljivim* ako zadovoljava slijedeće uslove: prvo, da iz njega u konjunkciji s nekim drugim premisama slijedi jedan ili više direktno provjerljivih iskaza koji se ne mogu izvesti samo iz ovih drugih premisa; i drugo, da ove druge premise ne uključuju nikakav iskaz koji nije ni analitički, ni direktno provjerljiv, ni sposoban da bude nezavisno utvrđen kao indirektno provjerljiv. Objasnivši tako pojmove direktne i indirektne provjerljivosti, Ayer formulira *princip verifikacije* kao princip koji od neanalitičkog doslovno smisaonog iskaza traži da bude direktno ili indirektno provjerljiv u gornjem smislu.

Ovako formulirani princip verifikacije po Ayerovom mišljenju uspješno uskraćuje smisao metafizičkim iskazima, ali je još uvijek dovoljno liberalan da prizna smisao i naučnim teorijama iskazanim pomoću izraza koji sami ne označuju ništa opažljivo. Ovo drugo osigurano je time što se među „drugim premisama" izričito navode i analitički iskazi.

Odredivši preciznije sadržaj principa verifikacije, Ayer se u *Uvodu* u drugo izdanje svoje knjige bavi i pitanjem o logičkom statusu i funkciji ovog principa. O ovom pitanju raspravlja i u nekim drugim, kasnijim radovima (npr. u članku o Bečkom krugu).

Za razliku od npr. Ewinga i Stacea, koji su princip verifikacije smatrali empirijskom hipotezom, Ayer želi da se on promatra kao definicija.

Omiljeni je prigovor protivnika principa verifikacije da sam taj princip nije empirijski provjerljiv. Po Ayeru ovaj prigovor potpuno je bezopasan; princip verifikacije doista nije empirijski provjerljiv, ali on to i ne može biti jednostavno zato što se predlaže kao definicija, a ne kao empirijska hipoteza.

Pri tome treba istaći da se ova definicija, kako je shvaća Ayer, ne odnosi na jedino moguće već samo na jedno od mogućih značenja riječi „smisao". Riječ „smisao" upotrebljava se u svakodnevnom govoru u mnoštvu značenja, i Ayer ne želi poricati da se u nekim od ovih značenja za jedan iskaz može reći da ima smisao čak i ako nije ni analitički ni empirijski provjerljiv. Ali on insistira na tome da postoji najmanje jedna dobra upotreba riječi „smisao" („meaning"), u kojoj bi bilo krivo reći da je jedan iskaz smisaon (meaningful) ako ne zadovoljava princip verifikacije. Da bi se ova upotreba riječi „smisao" razlikovala od drugih, Ayer predlaže

da se u ovom slučaju govori o „doslovnom smislu" („literal meaning"), a da se u vezi s iskazima koji su doslovno smisaoni a nisu analitički govori o „činjeničnom smislu" („factual meaning"). Dopuštajući da i druge upotrebe riječi „smisao" mogu biti dobre, on tvrdi da se samo doslovno smisaoni iskazi mogu razumjeti u onom smislu u kojem se obično razumiju naučne hipoteze i zdravorazumski stavovi, te da samo oni mogu biti istiniti ili lažni.

To, drugim riječima, znači da princip verifikacije nije potpuno proizvoljna definicija. „On ima svrhu da odredi uslove koji stvarno upravljaju našim prihvaćanjem ili, tačnije, našim razumijevanjem zdravorazumskih i naučnih iskaza, iskaza za koje pretpostavljamo da opisuju svijet u ‚kojem živimo, krećemo se i bivstvujemo'. To ostavlja metafizičaru na volju da odgovori da može biti drugih svjetova pored svijeta nauke i zdravog razuma te da je njegov posao da ih istražuje. Ali tada je njegova dužnost da pokaže kakvim kriterijem treba da se ispitaju njegovi iskazi: dok on to ne učini, ne znamo kako da ih shvatimo" (*Revolution*, pp. 75—76).

Mislim da je najveća teškoća na koju nailaze logički pozitivisti u vezi s principom verifikacije određivanje njegovog statusa.

Budući da je izražen indikativnom rečenicom, princip verifikacije očito se može klasificirati kao iskaz, a kako se svi iskazi dijele na doslovno besmislene ili metafizičke i doslovno smisaone (stavove), to i princip verifikacije mora spadati u jednu od ovih dviju grupa.

Kako su prema samom principu verifikacije svi stavovi (smisaoni iskazi) *ili* analitički *ili* empirijski provjerljivi, to i princip verifikacije, da bi imao neki smisao, mora biti ili analitički ili empirijski provjerljiv. Međutim, po svemu se čini da on ne može biti ni analitički ni empirijski provjerljiv. A ako je tako, onda sâm ovaj osnovni princip logičkog pozitivizma mora biti običan besmislen metafizički iskaz.

Kako da se izbjegne ovaj neugodan zaključak?

Jedini je izlaz, izgleda, da se princip shvati kao definicija, a definicija kao nešto što uopće nije iskaz. Definicija bi po tom shvaćanju bila samo prijedlog (ili savjet, sugestija, naredba, molba) za određenu upotrebu riječi, te se u stvari ne bi smjela izražavati rečenicama u indikativu, nego samo u imperativu.

Neki logički pozitivisti jasno su rekli da upravo na ovaj način shvaćaju princip verifikacije. Tako npr. Carl G. Hempel u svom radu *Problemi i promjene u empirističkom kriteriju smisla* (*Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning*, 1950) izričito kaže da „empiristički kriterij smisla" nije ni empirijska hipoteza ni analitički ili kontradiktorni stav, da on predstavlja jedan „lingvistički prijedlog", koji nije ni istinit ni lažan.

Prema ovoj Hempelovoj koncepciji, koja je u osnovi i Ayerova, princip verifikacije je prijedlog za određenu upotrebu

izraza „smisaon“ i „besmislen“, prijedlog koji nije posve proizvoljan, jer se, grubo rečeno, u tom smislu ovi izrazi faktički upotrebljavaju u nauci i običnom govoru. Pretenzija je principa verifikacije da distinkciju između smisaonih i besmislenih iskaza, koja se u nauci i običnom životu samo prešutno pretpostavlja i upravo zato nedovoljno dosljedno provodi, učini eksplicitnom i konsekventno provede.

Međutim, ako se faktička praksa nauke i zdravog razuma uzima kao argument odnosno kao ono o čemu treba da vodi računa lingvistički prijedlog za upotrebu riječi „smisaon“ i „besmislen“, zašto da se ne vodi računa i o faktičkoj praksi filozofa? Zašto da se filozofi sa svojim stavovima unaprijed diskvalificiraju? A ako se već diskvalificiraju unaprijed, zašto je potrebno da se diskvalificiraju i naknadno pomoću principa verifikacije?

Drugim riječima, ne odvija li se logičkopozitivistička procedura „eliminiranja metafizike“ po slijedećoj shemi:

Prvi korak: Od različitih stavova koji se faktički izriču odabire se samo dio onih koje susrećemo u nauci i svakodnevnom životu, a ignoriraju se oni koje nalazimo kod filozofa kao i svi njima slični stavovi nauke i običnog života.

Drugi korak: Traže se uslovi koje zadovoljavaju svi ovi odabrani stavovi, te se otkriva da su oni svi ili empirijski provjerljivi ili analitički; ovo otkriće naziva se principom verifikacije.

Treći korak: Vraćamo se stavovima koje smo prešutno ignorirali kod prvog koraka i s čuđenjem otkrivamo da oni ne zadovoljavaju princip verifikacije, da nisu ni empirijski ni analitički. Sve te stavove zato eliminiramo kao besmislene ili metafizičke.

Nije li međutim očito da smo te stavove uspješno eliminirali pomoću principa verifikacije u trećem koraku samo zato što smo ih već prešutno ignorirali u prvom i što o njima nismo vodili računa u drugom?

Stavove koji nisu ni analitički ni empirijski, logički pozitivisti nazivaju besmislenima, i to je njihovo pravo. Ali oni nemaju pravo da čine istovremeno dvije suprotne stvari: s jedne strane — da tvrde kako je njihova procedura opravdana jer su se i dosad takvi stavovi općenito smatrali besmislenima; a
strane — da tvrde kako su izvršili revoluciju otkrivajući
stavova koji su se dosad smatrali

Bez obzira na to da li ćemo ga shvatiti kao iskaz ili kao prijedlog za upotrebu riječi, princip verifikacije nailazi na nepremostive teškoće.

To međutim ne znači da je on filozofski potpuno nezanimljiv i bezvrijedan. Njegova vrijednost otkriva se ako ga promatramo kao pitanje-izazov. Umjesto da se formulira u obliku teze („Besmislen je svaki iskaz koji nije ni analitički ni empirijski provjerljiv“) ili u obliku lingvističkog prijedloga („Nazivajmo besmislenim svaki iskaz koji nije ni analitički ni empirijski provjerljiv“), princip veri-

fikacije može se formulirati i u obliku pitanja: „Kako su mogući smisaoni iskazi koji nisu ni analitički ni empirijski?“ ili: „Kako je moguće racionalno raspravljati o istinitosti iskaza koji nisu ni analitički ni empirijski?“

Dobiva se utisak da se upravo ovakvom shvaćanju principa verifikacije kao pitanja-izazova upućenog iracionalističkoj metafizici u posljednje vrijeme priklanjaju mnogi sadašnji i bivši logički pozitivisti. Karakterističan je u tom pogledu naprijed citirani odlomak iz Ayerovog članka o Bečkom krugu. Dopustivši mogućnost da pored svijeta nauke i zdravog razuma postoje i neki drugi svjetovi, koje istražuje metafizičar, on dodaje: „Ali tada je njegova dužnost da pokaže kakvim kriterijem treba da se ispitaju njegovi iskazi; dok on to ne učini, ne znamo kako da ih shvatimo.“

Umjesto da metafizičke iskaze kategorički proglasi besmislenima, Ayer ovdje samo oprezno dovodi u pitanje njihovu smisaonost. Tražeći od metafizičara da pokaže kakvim kriterijem treba da se ispitaju ti iskazi, on se izričito ne izjašnjava o tome da li ispunjenje ovog zahtjeva smatra mogućim.

„Metafizičar“, kojemu se on obraća, mogao bi primijetiti da zahtjev nije obrazložen. Na Ayerovo pitanje on bi mogao odgovoriti protupitanjem: „Zašto bi bila moja dužnost da pokažem kakvim kriterijem treba da se ispitaju moji iskazi?“

Razuman odgovor „racionalista“ na ovakvo pitanje može biti samo jedan: Naravno, nije vaša dužnost da obrazlažete svoje iskaze! Nitko ne mora „dokazivati“ svoje tvrdnje ako to ne želi. Onaj kome je stalo samo do toga da izrazi neku zanimljivu misao ili učini poznatim svoj stav prema svijetu i životu, nije obavezan da bilo šta obrazlaže. Ali nije dosljedan onaj tko odbijajući da obrazloži svoje teze u isto vrijeme zahtijeva da one budu prihvaćene kao općevažeće.

Smisao smisla

Princip verifikacije po Ayeru je „kriterij smisla“; on nam omogućuje da razlikujemo stavove koji imaju neki smisao od onih koji su besmisleni. Međutim princip verifikacije još nam ne kaže šta znači kad kažemo da neka rečenica ili pojedina riječ ima smisao. Iako Ayer eksplicite ne određuje odnos između pitanja o smislu smisla (the meaning of meaning) i pitanja o kriteriju smisla (the criterion of meaning), očito je da on ta dva pitanja tačno razlikuje. Princip verifikacije kaže nam koji iskazi imaju a koji nemaju smisla, ali on ne pokazuje kakav je smisao tvrdnje da neki iskaz ima smisao.

Pitanjem o smislu smisla bavi se Ayer naročito u jednom odjeljku *Osnova empirijske spoznaje* te u manjim radovima *Mišljenje i smisao (Thinking and Meaning;* 1947) i *Smisao i intencionalnost (Meaning and Intentionality,* 1958).

U svim ovim radovima Ayer se bori protiv shvaćanja da je smisao jednoga simbola — njegova relacija prema nečemu drugom. Oni koji dijele to shvaćanje muče se da odrede, s jedne strane, prirodu toga drugog člana, a s druge strane, prirodu same relacije. Međutim, svi pokušaji da se riješe ova dva problema moraju ostati neuspješni, jer su sami problemi fiktivni. Drugi član relacije smisla ne možemo naći, jer je kriva sama pretpostavka da je smisao relacija koja nekako spaja simbol s nekim drugim nespecificiranim predmetom. Iz istoga razloga ne možemo naći ni prirodu relacije. Smisao ne može biti ni kauzalna relacija, kako tvrde jedni, ni relacija strukturalnog identiteta, kako misle drugi, jednostavno zato što on uopće nije relacija. A kao što ne može biti relacija, tako on ne može biti ni drugi član relacije.

U svom najnovijem radu *Smisao i intencionalnost,* koji predstavlja jedan od uvodnih referata pročitanih na XII Internacionalnom filozofskom kongresu u Veneciji, Ayer detaljno analizira teoriju o smislu kao drugom članu relacije u kojoj se nalazi smisaoni simbol. Zasebno su razmotrene tri osnovne varijante ove teorije: ona prema kojoj je smisao predmet što ga lingvistički izraz označava; ona za koju je smisao ideja, predstava, misao, dakle nešto mentalno; i najzad ona po kojoj su smisao riječi i rečenica pojmovi i stavovi — idealne tvorevine, koje nisu ni fizičke ni mentalne.

Pokazavši teškoće svih ovih teorija, Ayer postavlja pitanje: „Zašto to izgleda tako prirodno pretpostaviti da mora biti neki predmet koji je smisao jedne riječi?“ (*Intentionality*, p. 146).

Odgovor ili „važan dio odgovora“ po Ayeru je to da nam ovu pretpostavku sugerira način na koji govorimo o smislu. Tranzitivna upotreba glagola kao „misliti“ („mean“), „značiti“ („signify“), „označavati“ („designate“), „iskazivati“ („state“), „registrirati“ („record“), „opisivati“ („describe“), „izražavati“ („express“) zahtijeva da ih dopunimo akuzativima, a status tih akuzativa je neizvjestan. Nije evidentno da li oni jesu ili nisu nezavisno postojeći entiteti.

Ima tranzitivnih glagola (kao „jesti“, „ubiti“) koji logički impliciraju realnost svojih akuzativa, ali ima i takvih (npr. „tražiti“) koji u tom pogledu logički ne obavezuju. Među ove druge, koje Ayer pozivajući se na Brentana naziva intencionalnima, spadaju i naprijed spomenuti glagoli u vezi sa smislom kao i takozvani „kognitivni“ glagoli kao „vjerovati“, „misliti“ („opine“), „zamišljati“, „pretpostavljati“, „sumnjati“. Akuzativi ovih glagola ne moraju biti realni. Ako npr. kažemo da vjerujemo u istinitost ili lažnost ovog ili onog stava, to nas ne obavezuje da smatramo stavove nečim što realno postoji.

Međutim, ako nas intencionalni jezik logički ne obavezuje da tvrdimo realnost akuzativa intencionalnih glagola, to znači da je on samo verbalna konvencija i da možemo biti bez njega. A ako

je tako, onda moramo biti sposobni da nađemo neintencionalan način iskazivanja činjenica o smislu.

Prije nego što pruži svoje rješenje ovog zadatka, Ayer razmatra neke druge pokušaje da se činjenice o smislu iskažu neintencionalnim jezikom. On kritizira Carnapovu teoriju (koju je ovaj razvio u *Logičkoj sintaksi jezika*, da bi je kasnije i sam napustio) prema kojoj se iskazi o smislu mogu uvijek zamijeniti sintaktičkim iskazima o formalnim relacijama među riječima. Također odbacuje kao neodrživu kauzalnu teoriju smisla, i u onoj formi u kojoj je nalazimo u Russellovom *Istraživanju o smislu i istini (An Inquiry into Meaning and Truth,* 1940) kao i u onoj u kojoj su je zastupali Ogden i Richards u svojoj slavnoj knjizi *Smisao smisla (The Meaning of Meaning,* 1923).

Ako se odbace sintaktička i kauzalna teorija smisla, onda po Ayeru preostaje još samo bihevioralna (the behavioural theory). U njenim dosadašnjim verzijama (na primjer u onoj što je nalazimo u knjizi Charlesa Morrisa *Znaci, jezik i ponašanje — Sings, Language and Behaviour,* 1946) osnovni je princip da jedan znak teži da izazove isto ponašanje kao i ono što on znači. Za znak se dakle pretpostavlja da funkcionira kao pripremni ili nadomjesni stimul.

Po Ayeru ova teorija odgovara za neke jednostavne slučajeve, ali ne uspijeva da odredi ni nužne ni dovoljne uslove za smisaonost svih znakova. Da ona ne određuje nužne uslove smisaonosti, pokazuju očigledne teškoće koje nastaju pri interpretaciji znakova što se odnose na prošlost ili na fiktivne događaje. Da ona ne uspijeva odrediti ni dovoljne uslove, pokazuju slučajevi u kojima se neko vara o posljedici što će je za njega imati izvjesna situacija.

Jedan od razloga zašto je teško postići da bihevioralna teorija „radi", jest to što će nečija reakcija na znak biti različita prema tome da li on vjeruje ili ne vjeruje u egzistenciju onoga na što se znak odnosi. Na jednu rečenicu reagirat ćemo različito u zavisnosti od toga da li vjerujemo ili ne vjerujemo u istinu onoga što ona izražava. Pa ipak moguće je da je u oba slučaja razumijemo jednako dobro i u istom smislu.

Najviše izgleda za uspjeh imamo po Ayeru ako pokušamo analizirati smisao pomoću vjerovanja (belief). Ako se ovaj način prilaženja pokaže uspješnim, on će u prvi mah riješiti samo problem smisla rečenica. Ali ako se to riješi, onda je samo sintaktički problem, premda možda ne lak, da se iziđe na kraj sa smislom pojedinih riječi.

Tražeći rješenje u ovom pravcu, Ayer prije svega objašnjava što misli kad kaže da netko *odobrava* neku indikativnu rečenicu, a šta kad kaže da je odobravanje rečenice *konstitutivno* za vjerovanje u stav *s*. On piše: „Ja kažem da jedno lice *A odobrava* indikativnu rečenicu R ako je sklono da izrekne R ozbiljno i uvje-

reno i bez mentalnih rezervi, te da se ne protivi kada mu se R izrekne. A kažem da je odobravanje jedne rečenice R *konstitutivno* za vjerovanje da *s*, ako postoji *prima facie* logička nespojivost između odobravanja R i nevjerovanja da *s*, te između neodobravanja R i vjerovanja da *s*" (*Intentionality*, p. 152).

Objasnivši ove pojmove, Ayer predlaže da se smisao indikativnih rečenica analizira ovako: „Ako je R rečenica, *s* stav, a A neko lice, R ima smisao *s* za A ako i samo ako je A-ovo odobravanje R-a konstitutivno za njegovo vjerovanje u *s*" (*Intentionality*, p. 152). Da bi spriječio nesporazum, on odmah dodaje da A ne mora stvarno vjerovati da *s*; važno je samo da bi njegovo odobravanje R-a bilo konstitutivno za vjerovanje da *s* kad bi on to vjerovao.

Međutim, čak i ako je ovo zadovoljavajuće, zadatak još nije potpuno riješen, jer se u gornjoj formuli pojavljuju stavovi kao predmet vjerovanja. Da bismo rješenje doveli do kraja, treba pružiti neintencionalnu analizu vjerovanja. Može se činiti da se to najbolje postiže nekom pragmatičkom formulom kao: „A vjeruje da *s* ako i samo ako je A sklon da se ponaša na način koji je prikladan ako i samo ako *s*." Međutim, ostavljajući po strani druge teškoće, ovo je izloženo fatalnoj primjedbi da A-ovo ponašanje može biti u stvari sasvim neprikladno zbog pogrežnosti nekih drugih njihovih vjerovanja. Tako liječnik koji vjeruje da njegov pacijent ima izvjesnu bolest i želi da ga liječi, može postupati posve neprikladno zato što nema dovoljno medicinskih znanja. Ayer ipak misli da se ova teškoća može ukloniti specificirajući da A-ovo ponašanje mora biti prikladno *za njega*, gdje ograničenje „za njega" obuhvata ne samo A-ove specijalne okolnosti i želje nego i čitav skup njegovih vjerovanja. On dodaje: „Ovo, jasno, unosi element cirkularnosti, ali mislim da on ne mora biti viciozan; jer u svakom posebnom slučaju ponašanje koje je prikladno za dano lice moglo bi se specificirati a da ne moramo eksplicite spomenuti vjerovanja koja su ga učinila takvim" (*Intentionality*, p. 153).

Na kraju svog rada Ayer izražava uvjerenost da se može postići da ova bihevioralna teorija „radi", ali ujedno primjećuje oprezno: „Ako se ne može, ne vidim nikakav način da se izbjegne priznanje da je naš govor o smislu iz osnova intencionalan" (*Intentionality*, p. 153).

Ne možemo ovdje ulaziti u kritiku Ayerove kritike drugih teorija smisla. Spomenut ćemo samo da on u većini slučajeva dobro uočava slabosti tih teorija. Što se tiče njegovog rješenja, i ono ima svoje slabosti. Pri objašnjenju pojma smisla odlučujuću ulogu imaju pojmovi „odobravanje indikativne rečenice" i „vjerovanje u stav", a u vezi s ovim pojmovima nastaju mnoge teškoće.

Tako „odobravanje indikativne rečenice" i po svom intuitivnom smislu i po onom objašnjenju koje mu daje Ayer već pretpostavlja pojam smisla. Jedno lice po Ayeru odobrava indikativnu

rečenicu ako je sklono da je izusti „ozbiljno i uvjereno i bez mentalnih rezervi" te da se „ne protivi" kad mu se ona kaže. Pretpostavimo da je moguće izreći rečenicu „ozbiljno", iako je ne razumijemo. Ali kako ju je moguće izustiti „uvjereno i bez mentalnih rezervi" ako ne shvaćamo njen smisao? Drugim riječima: ne pretpostavlja li odobravanje i neodobravanje jedne rečenice razumijevanje njenog smisla? I ako je tako, nije li očito da se krećemo u krugu ako objašnjavamo smisao pomoću odobravanja?

Slične teškoće nastaju s „vjerovanjem u neki stav". Vjerovanje nekog lica u stav *s* po Ayeru se svodi na njegovu sklonost da se ponaša na način koji je za to lice prikladan samo ako *s*. Ovo objašnjenje, kako on sam priznaje, nosi u sebi element cirkularnosti. Međutim, nije sva teškoća u tome elementu cirkularnosti, koji po njegovom mišljenju nije vicioZan. Još je veća teškoća u „sklonosti da se ponaša". Šta znači kad tvrdimo da je neko sklon da se ponaša na određeni način u trenutku kad se on na taj način ne ponaša? Kod Ayera ne nalazimo odgovor na ovo i druga pitanja koja se nužno nameću u vezi sa svakom bihevioralnom teorijom.

Ove teškoće ne umanjuju zanimljivost Ayerovih pokušaja da riješi problem smisla. Ovaj problem nalazi se u centru savremenih filozofskih rasprava, pa bi bilo nepravedno ako bismo ma kojem pojedincu prigovarali što ga nije definitivno riješio.

Istina i spoznaja

Iskazi koji imaju smisla nisu tim samim istiniti, niti moraju biti spoznati. Šta znači kad kažemo da je jedan stav istinit? Šta znači kad kažemo da je on spoznat?

Ayerovo mišljenje o tome prošlo je kroz dvije glavne faze. Grubo rečeno, razlika je između njih u tome što u prvoj Ayer svodi istinu na spoznaju, dok u drugoj tačno distingvira ove pojmove.

Za ranu fazu karakteristična je knjiga *Jezik, istina i logika* (1936), kao i neki manji radovi iz istoga vremena. Prema tadašnjem Ayerovom shvaćanju cilj je „teorije istine" jednostavno da opiše kriterije po kojima se određuje valjanost (the validity) različitih vrsta stavova, da pokaže „kako se stavovi ovaljanjuju" („how propositions are validated", *Language*, p. 87).

Obično se misli da teorija istine mora odgovoriti na pitanje: „Šta je istina?" Ayer ne dijeli to mišljenje, jer smatra da ovo pitanje ne izražava nikakav pravi problem.

Sva pitanja forme „Kakva je priroda *x*-a?" samo su zahtjevi za definiciju jednog simbola u upotrebi, a tražiti definiciju simbola *x* u upotrebi znači pitati kako se rečenice u kojima se pojavljuje *x* mogu prevesti u ekvivalentne rečenice koje ne sadrže ni *x* ni bilo koji njegov sinonim. Prema tome pitati „Šta je istina?" znači pitati za odgovarajući prijevod rečenice „(stav) *s* je istinit".

Međutim ako pažljivije razmotrimo rečenice forme „*s* je istinit", otkrivamo da je fraza „je istinit" logički suvišna. Kada na primjer kažemo da je stav „Kraljica Ana je mrtva" istinit, ne kažemo ništa vise nego to da je kraljica Ana mrtva. Isto tako, kad tvrdim da je stav „Oxford je glavni grad Engleske" lažan, kažem samo to da Oxford nije glavni grad Engleske. Prema tome reći da je jedan stav istinit znači tvrditi ga, a reći da je on lažan znači tvrditi stav koji mu protivurječi. A to pokazuje da izrazi „istinit" i „lažan" ne označuju ništa, da oni funkcioniraju u rečenici samo kao znakovi afirmacije i negacije (assertion and denial).

Nema dakle nikakve „istine" ni „pojma istine". Tradicionalno shvaćanje istine kao „realnog svojstva" ili „realnog odnosa" posljedica je neuspjeha da se korektno analiziraju rečenice.

Stoga bi sve teorije istine bile besmislene kada bi rješavale pitanje o „realnom svojstvu" ili „realnom odnosu" koji označava riječ „istina". Međutim, one su većim dijelom teorije posve različite vrste. Njihovi tvorci, čak i kad misle da raspravljaju o nečem drugom, najviše diskutiraju o pitanju: „Šta čini jedan stav istinitim ili lažnim?" A to je samo nedovoljno precizan način da se izrazi pitanje: „Za bilo koji stav *s*, kakvi su uslovi pod kojima je *s* (je istinit), a kakvi su uslovi pod kojima ne-*s*?" Drugim riječima, to je način da se pita kako se stavovi ovaljanjuju (validiraju).

Ako se ovo pitanje postavlja u općoj formi, to ne znači da je moguć jedinstven odgovor, da se svi stavovi ovaljanjuju na isti način.

Postoji bitna razlika između kriterija za određivanje valjanosti apriornih ili analitičkih stavova i kriterija za određivanje valjanosti empirijskih ili sintetičkih stavova.

Valjanost jednog analitičkog stava zavisi isključivo od definicija simbola koje on sadrži. Ona ne zavisi ni od kakvog iskustva, jer ne zavisi ni od prirode spoljašnjeg svijeta ni od prirode našeg duha. Reći za jedan geometrijski stav ili sistem geometrijskih stavova da je lažan znači reći da je protivurječan. Međutim jedan empirijski stav ili sistem stavova može biti lažan iako je slobodan od protivurječnosti. Dok je valjanost analitičkih stavova čisto formalna, empirijski stav mora pored formalnog zadovoljavati i neki materijalni kriterij.

Pitanje je samo, da li postoji jedinstven materijalni kriterij za sve empirijske stavove ili se empirijski stavovi međusobno razlikuju po svom metodu ovaljanjivanja (validacije). O ovom pitanju postojala su različita mišljenja među logičkim pozitivistima, a sam je Ayer u nekoliko mahova mijenjao mišljenje.

Neki su članovi Bečkog kruga smatrali da postoje dvije bitno različite vrste empirijskih stavova, da, pored onih koji su više ili manje vjerovatni, postoje i takvi koji su apsolutno izvjesni,

jer samo konstatiraju neko neposredno iskustvo. Takve su empirijske stavove zvali „protokolskim stavovima" („Protokolsätze"), „konstatacijama" („Konstatierungen") ili „ostentivnim stavovima" („ostensive propositions"), a Ayer ih je kasnije zvao i „osnovnim stavovima" („basic propositions").

U prvom izdanju svoje knjige *Jezik, istina i logika* Ayer je kritizirao ovo gledište tvrdeći da nema apsolutno izvjesnih sintetičkih stavova, da su svi empirijski stavovi hipoteze koje mogu biti potvrđene ili opovrgnute aktualnim čulnim iskustvom.

Kad kažemo da iskustvom provjeravamo empirijske hipoteze, to ne znači da iskustvo može potvrditi ili opovrći bilo koju pojedinačnu hipotezu uzetu samu za sebe. Ono što se iskustveno provjerava uvijek je jedan *sistem* hipoteza.

U vezi s tim nameće se pitanje: S kakvom svrhom formuliramo hipoteze? Zašto gradimo hipotetičke sisteme? Odgovor je da nam takvi sistemi moraju omogućiti da „anticipiramo tok naših osjeta", da vršimo „tačna predskazivanja". Hipoteze se zato mogu opisati kao „pravila koja upravljaju našim očekivanjem budućeg iskustva".

Bitna crta naše procedure pri formulaciji ovih pravila je upotreba prošlog iskustva kao vodiča za budućnost. Pretpostavljajući da će se budući tok naših osjeta slagati s prošlim, mi mijenjamo sistem hipoteza koji je jednom zatajio. Mijenjamo ga zato što mislimo da ćemo ga time učiniti efikasnijim sredstvom za anticipaciju iskustva.

Na taj način došli smo i do odgovora na pitanje o kriteriju pomoću kojeg ispitujemo valjanost empirijskih hipoteza. Odgovor je da valjanost jedne empirijske hipoteze ispitujemo gledajući da li ona ispunjava svoju funkciju, tj. da li nam omogućuje da anticipiramo iskustvo.

Prema tome u svojoj ranoj fazi Ayer je smatrao da se problem istine svodi na problem validacije (ovaljanjivanja, utvrđivanja valjanosti) smislenih stavova i da se cijepa na dva dijela: na problem valjanosti analitičkih i problem valjanosti empirijskih stavova. Prema njegovom rješenju analitički stav je valjan ako nije kontradiktoran, a sintetički, ako pored toga može uspješno služiti za anticipaciju iskustva.

U svojim kasnijim radovima Ayer je promijenio mišljenje i stao na stanovište da pitanje o istini treba razlikovati od pitanja o validaciji. Po ovoj koncepciji stavovi su sami po sebi istiniti ili lažni bez obzira na to da li ih tko spoznaje.

U ovim Ayerovim shvaćanjima osjeća se velik utjecaj Bolzanovog i Husserlovog učenja o istinama po sebi, ali i klasične teorije korespondencije i naročito semantičke teorije istine Alfreda Tarskog. Ayer, kao i Tarski, smatr a semantička teorija istine

striktno i neprotivurječno izražava intencije sadržane u tzv. klasičnom shvaćanju, prema kojem je istinito ono što se slaže sa stvarnošću.

U svojoj najnovijoj knjizi *Problem spoznaje* (1956) Ayer npr. piše: „Iskaz je istinit ako, i samo ako, ono što on iskazuje jest tako, ili, drugim riječima, ako je situacija koju on opisuje onakva kakvu je on opisuje" (*Knowledge*, p. 15).

Prema ovom, od Tarskog pozajmljenom kriteriju istinitost iskaza ne zavisi od toga da li ga bilo tko bilo kada iskazuje ili spoznaje, već samo od toga da li je ono što on iskazuje tako. To je u suštini ono što je htjela reći teorija korespondencije ili adekvacije tvrdeći da je istinitost jednog stava u njegovoj adekvaciji, korespondenciji ili slaganju sa stvarnošću. Samo što semantičar nastoji da formulira tu ideju izbjegavajući pojmove kao što su „stvarnost", „adekvacija" i „korespondencija", koji su po njegovom mišljenju puni nejasnoća i kontradikcija.

Razgraničavajući pojmove istine i spoznaje, Ayer već u svom djelu *Osnovi empirijske spoznaje* ističe da je istina samo jedan od uslova spoznaje. Da bi jedan empirijski stav bio spoznat, potrebno je „da on doista bude istinit, da se ne osjeća nikakva sumnja u njegovu istinu, i da vjerovanje u njega nije bilo postignuto preko vjerovanja u neki lažan stav i da ima dobre induktivne razloge" (*Foundations*, p. 80).

Pojam spoznaje koji je ovako skiciran u radu o *Osnovima empirijske spoznaje* detaljno je razvijen u najnovijoj Ayerovoj knjizi *Problem spoznaje* (1956).

Ono što je spoznato (known) mora prije svega biti istinito, ali to nije dovoljno. Ako netko formulira istinit stav a sam sumnja u njegovu istinitost, ne može se reći da on taj stav zna (knows). Onaj tko zna mora biti siguran da je stav istinit. Međutim, ni to još nije dovoljno. Ako je netko potpuno siguran da je nešto istina, i to je doista istina, to još ne mora značiti da on zna da je to istina. Praznovjerna osoba može npr. na osnovu nekog „znamenja" biti posve sigurna u nastupanje nekog događaja, i ovaj se može doista dogoditi. Pa ipak ne možemo reći da je praznovjerna osoba *znala* šta će se dogoditi. Isto tako netko se može krivim dokazom potpuno uvjeriti u istinitost doista istinitog matematskog stava. Međutim ni u ovom slučaju ne govorimo o znanju ili spoznaji, jer osoba koja je tu sigurna u istinitost istinitoga stava *nema pravo* da bude sigurna.

„Zaključujem dakle — piše Ayer — da nužni i dovoljni uslovi za znanje (knowing) da je nešto slučaj jesu, prvo, da je ono što kažemo da netko zna istinito, drugo, da je on siguran u to, i, treće, da on ima pravo da bude siguran" (*Knowledge*, p. 34, prijevod, str. 71).

Skepticizam i drugi spoznajnoteorijski pravci

Znati jedan stav po Ayeru znači biti s pravom siguran u njegovu istinitost, a osporavati naše pravo da budemo sigurni u istinitost stavova znači biti skeptik. Osnovni sadržaj spoznajne teorije čine pokušaji da se odgovori na skeptikove prigovore.

U svojim radovima Ayer se stalno iznova vraćao na problem skepticizma i mogućnost spoznaje. Ipak njegova najnovija knjiga *Problem spoznaje* donosi u tom pogledu nešto novo. U njoj Ayer prvi put zahvaća problem skepticizma u cjelini, nastojeći da proslijedi i kritički analizira sve osnovne linije skeptičke argumentacije. Kao i u svojim ranijim radovima, Ayer i ovdje posvećuje naročitu pažnju analizi i kritici skeptičkih argumenata protiv mogućnosti spoznaje spoljašnjeg svijeta, prošlosti i drugih duhova. Ali dok je ranije proučavao ove probleme više-manje odvojeno, u svojoj najnovijoj knjizi on pokušava da otkrije opću strukturu skeptičkog argumenta o ovim pitanjima, te čini zanimljiv pokušaj da na razlikovanju četiriju faza u skeptičkom argumentu zasnuje klasifikaciju spoznajnoteorijskih i uopće filozofskih pravaca.

Prije nego što će prijeći na kritičku analizu skeptikovih argumenata, Ayer objašnjava suštinu filozofskog skepticizma i razliku između filozofske i nefilozofske (npr. naučne) sumnje.

Filozofski skeptik ne dovodi u pitanje način na koji primjenjujemo naša mjerila dokaza, nego sama ta mjerila. Ali nema filozofski karakter ni svako dovođenje u pitanje prihvaćenih kanona dokazivanja.

Filozofski skeptik ne dovodi u sumnju ovaj ili onaj poseban zaključak ili način zaključivanja od prošlosti na budućnost. On tvrdi da je *svako* zaključivanje od prošlosti na budućnost nezakonito. Isto tako on ne dovodi u sumnju ovaj ili onaj zaključak ili metodu zaključivanja od čulnog opažanja na egzistenciju fizičkih predmeta ili od svog iskustva na tuđe iskustvo, nego svaki takav zaključak.

Upravo zbog ovog općeg karaktera filozofskog skepticizma, misli se da se on može lako opovrći. Ako je svaki opažaj iluzoran, a svaka hipoteza pogrešna, tada riječi „iluzoran“ i „pogrešan“ gube svoj smisao.

Ayer smatra da ovakvo opće pobijanje skepticizma promašuje, jer skeptikova teza nije, da je svaki opažaj iluzoran niti da je svaka hipoteza pogrešna, nego samo to da svaki opažaj može biti iluzoran i da svaka hipoteza može na kraju krajeva zatajiti. Ako iskustvo ne može opravdati skeptika, ono ga ne može ni pobiti. Jer sve što skeptik traži, to je da zablude budu moguće, ne da se one stvarno događaju. To znači da se ne smijemo zadovoljiti olakim općim pobijanjem skeptikove teze, da moramo ući u konkretnu analizu skeptikovih argumenata.

Kada ističemo naše pravo da budemo sigurni u istinu nekog iskaza, osnova pretenzije može biti ili da je iskaz očevidan ili da je njegova istina direktno zajamčena našim iskustvom ili da se on može valjano izvesti iz nekog drugog iskaza ili skupa iskaza za koje imamo pravo da budemo sigurni. Prema tome, osporavajući naše pretenzije, skeptik može da tvrdi bilo (1) da iskazi za koje smatramo da ne zahtijevaju nikakav daljnji dokaz osim pozivanja na (a) intuiciju ili (b) iskustvo sami nisu sigurni ili (2) da metode izvođenja koje smatramo valjanim možda u stvari nisu takve. Ove dvije linije argumentacije ne isključuju se uzajamno, i skeptici su obje koristili. Što se tiče druge linije, ona je primjenjivana i u odnosu na (a) deduktivno i u odnosu na (b) induktivno zaključivanje, ali češće na ovo drugo. To je takozvani problem indukcije koji se tiče valjanosti svih tipova činjeničnog zaključivanja (factual inference). Međutim, pored općeg problema indukcije, postoje i posebni problemi koji se tiču našeg prava da prelazimo s jedne vrste iskaza na druge (s iskaza o čulnim podacima na iskaze o fizičkim predmetima, s iskaza o nečijem ponašanju na iskaze o njegovom duhu, s iskaza o pamćenju na iskaze o prošlosti).

Premda u svom *Problemu spoznaje* kritički analizira i druge skeptičke sumnje, Ayer posebnu pažnju posvećuje onima koje se tiču činjeničnog zaključivanja (factual reasoning). Zato ćemo ovdje razmotriti njegovu analizu tih skeptičkih prigovora.

Ovi prigovori, kao što je već spomenuto, mogu da se odnose bilo na sve tipove činjeničnog zaključivanja bilo samo na neke od njih. U prvom slučaju nastaje ono što se naziva problemom indukcije.

Svoje mišljenje o ovom problemu iznio je Ayer već u knjizi *Jezik, istina i logika* i kasnije ga nije bitno mijenjao. Problem indukcije prema ovoj knjizi sastoji se u tome da se dokaže da će izvjesne empirijske generalizacije koje su izvedene iz prošlog iskustva važiti i u budućnosti. Ako se pretpostavi da je to pravi problem, postoje samo dva načina da mu se pristupi, ali je lako vidjeti da nijedan od njih ne može voditi rješenju problema. Može se pokušati da se stav koji treba opravdati izvede ili iz jednog čisto formalnog principa ili iz jednog empirijskog principa. U prvom slučaju griješimo, jer pretpostavljamo da se iz tautologije može izvesti netautološki stav o činjenici, a u drugom slučaju jednostavno pretpostavljamo ono što bi tek trebalo dokazati.

Odatle Ayer zaključuje da je problem indukcije kako se obično shvaća nerješiv i stoga fiktivan, jer se svi pravi problemi bar teorijski mogu riješiti.

To znači da prirodne nauke i dalje mogu da se služe induktivnim zaključivanjem ne uzbuđujući se zbog toga što filozofi još nisu riješili problem indukcije. Jedini test kojem podliježe jedna neprotivurječna forma naučne procedure jest test njenog uspjeha

u praksi. Mi imamo prava da vjerujemo u nju sve dok nam ona omogućuje da predskazujemo buduće iskustvo i tako kontroliramo našu okolinu. Naravno, činjenica što je neka forma procedure bila uvijek uspješna u praksi ne pruža nikakvu logičku garanciju da će ona i u buduće biti takva. Međutim, pogrešno je tražiti garanciju tamo gdje ju je logički nemoguće dobiti. To ne znači da je iracionalno očekivati da će se buduće iskustvo slagati s prošlim. Jer biti racionalan znači biti na poseban način vođen prošlim iskustvom ili, još tačnije, „upotrebljavati neprotivurječnu vjerodostojnu proceduru u formaciji svih svojih vjerovanja" (*Language*, p. 100).

U osnovi isto rješenje problema indukcije daje Ayer i u svojim kasnijim radovima uključujući i *Problem spoznaje*. Iako malo drukčije formulira problem indukcije, iako nešto opširnije kritizira pokušaje da se on riješi (obuhvatajući i neke pokušaje koji se u prvoj knjizi ne spominju), on i ovdje dokazuje da je problem indukcije nerješiv, jer nikakvo opravdanje indukcije nije logički moguće ni potrebno. „Kad se shvati da logički ne može biti nikakvog suda više jurisdikcije, čini se da ne smeta mnogo što se induktivnom umovanju ostavlja da bude, tako reći, sudija u svome sopstvenom sporu. Zasluga je skeptika što nas prisiljava da uvidimo da to mora tako da bude" (*Knowledge*, p. 81, prijevod, str. 101).

Možda je jedina važnija promjena što se u *Problemu spoznaje* Ayer, raspravljajući o ovom pitanju, ne poziva na „uspjeh u praksi" kao što je to činio u svom prvom radu. Iako se ova izmjena posebno ne obrazlaže, njeni se motivi mogu pogoditi: Ayer je vjerovatno osjetio da pozivati se na uspjeh u praksi znači ipak na neki način opravdavati indukciju i prema tome protivurječiti tvrdnji da nikakvo opravdanje nije potrebno ni moguće.

Po Ayerovom mišljenju postoji specijalna grupa slučajeva u kojima je naročito teško riješiti problem koji nam postavlja skeptik. To su slučajevi u kojima napad nije uperen protiv činjeničnog zaključivanja kao takvog, nego protiv nekih posebnih formi, u kojima izgleda da završavamo s iskazima drukčije kategorije no što su oni s kojima smo počeli. To su zaključivanja koja završavaju s iskazima o (1) fizičkim predmetima (physical objects), (2) naučnim entitetima (scientific entities), (3) tuđim duhovima (the minds of others) i (4) prošlosti (the past). Ono što skeptik dovodi u sumnju to je naše pravo da prelazimo od osjetnog iskustva na fizičke predmete, od svijeta zdravog razuma na naučne entitete, od spoljašnjeg ponašanja drugih ljudi na njihove unutrašnje misli i osjećaje, od sadašnjosti na prošlost.

Premda su ovo četiri različita problema, shema (obrazac, the pattern) skeptikove argumentacije jednaka je u svim slučajevima.

Skeptikov argument sastoji se od četiri glavna koraka.

Prvi je korak insistiranje da naša spoznaja (knowledge) zaključaka zavisi potpuno od premisa. Tako se tvrdi da nemamo

direktnog pristupa ni fizičkim predmetima, ni naučnim entitetima, kao što su atomi i elektroni, ni tuđem duhu, ni prošlosti, već da sve ovo možemo (ako uopće možemo) spoznati samo indirektno: fizičke stvari preko sadržaja naših čulnih iskustava, koja sama nisu fizička, naučne entitete preko njihovih „posljedica", tuđi duh preko stanja njegovog tijela i stvari koje čini i kaže, prošlost — preko dokumenata i sjećanja koji sami pripadaju sadašnjosti.

Drugi i treći korak skeptikovog argumenta čini dokazivanje da odnos između premisa i zaključka ne može biti ni deduktivan ni induktivan.

Posljednji korak je u tvrđenju da se ova zaključivanja, budući da se nemogu opravdati ni deduktivno ni induktivno, ne mogu opravdati uopće. Mi dakle nemamo prava da zaključujemo o egzistenciji fizičkih predmeta kao ni o egzistenciji naučnih entiteta, tuđih duhova ili prošlosti.

Teško bi bilo naći filozofa koji bi htio da prihvati ove konsekvencije, ali to i nije važno. Skeptik ne mora tvrditi da je nešto dokazao, on može jednostavno insistirati na tome da nam je postavio jedan problem, koji je zanimljiv i traži rješenje.

Različiti načini na koje ove pokušavaju riješiti skeptikov problem karakteriziraju po Ayeru različite filozofske škole ili različite metode pristupanja filozofskim pitanjima. Pored čisto skeptičkog stava, koji postavlja problem, postoje četiri glavna načina prilaženja. Svaki od njih negira neki drugi korak u skeptikovom argumentu.

Prvo je od tih stanovišta *naivni realizam (Naïve Realism).* Naivni realist poriče već prvi korak skeptikovog argumenta. On tvrdi da imamo direktan pristup svemu onome do čega po skeptiku uzalud pokušavamo da dođemo indirektno. Opći stav naivnog realizma je dakle intuicionistički.

Drugo stanovište je *redukcionizam (Reductionism).* Redukcionist dopušta prvi korak skeptikovog argumenta, ali poriče drugi. On priznaje da postoji razlika između premisa i zaključka, ali smatra da je moguć deduktivan prijelaz od jednoga drugome. To je moguće zato što fizički predmeti i nisu ništa drugo nego logičke konstrukcije iz sadržaja naših čulnih iskustava, a naučni entiteti nisu ništa iznad i povrh svojih takozvanih efekata. Isto tako navodni iskazi o tuđim duhovima ekvivalentni su iskazima o njihovim fizičkim manifestacijama, a tobožnji iskazi o prošlosti — iskazima o sadašnjosti i budućnosti. Redukcionist dakle spušta zaključak na nivo premisa i tako dolazi u mogućnost da ga deducira iz tih premisa.

Treća bi se metoda mogla nazvati *naučnim prilazom (the Scientific Approach).* To je pozicija onih koji prihvaćaju prva dva koraka u skeptikovom argumentu, ali poriču treći. Priznajući da postoji jaz između premisa i zaključaka, oni smatraju da se ovaj

može premostiti legitimnim procesom induktivnog zaključivanja. Tako oni tvrde da se fizički predmeti mogu spoznati indirektno kao uzroci naših osjeta, a da se o egzistenciji naučnih entiteta može zaključiti polazeći od njihovih posljedica. Po njihovom mišljenju svjedočanstva memorije čine egzistenciju prošlosti vrlo vjerovatnom hipotezom, a osjećaje i misli možemo pripisivati drugima po analogiji sa sobom.

Najzad postoji metoda *deskriptivne analize (Descriptive Analysis).* Ovdje se ne osporavaju premise skeptikovog argumenta, nego samo njegovi zaključci. Priznaje se da postoji nepremostiv jaz, jer zaključivanja o kojima je ovdje riječ ne mogu biti ni deduktivna ni induktivna u običnom smislu. Međutim smatra se da ih to ne osuđuje. Ona jesu što jesu, i u tome nije ništa loše. Štoviše, mi ih možemo analizirati. Možemo na primjer pokazati u kojim se uslovima pouzdajemo pripisujući drugima izvjesna iskustva; možemo razlikovati slučajeve u kojima se smatra da su naša sjećanja ili opažaji pouzdani od onih u kojima nisu. „Ukratko, možemo dati računa o procedurama koje stvarno slijedimo. Ali nikakvo opravdanje ovih procedura nije nužno ni mogućno" *(Knowledge,* p. 87, prijevod, str. 105).

Nije moguć nikakav dokaz da ono što smatramo dobrim svjedočanstvom (dokaznim materijalom, evidence) to doista i jest. „A ako ne može biti dokaza, nije ga razborito ni zahtijevati. Skeptikovi problemi nerješljivi su zato što su fiktivni" (*Knowledge,* p. 87, prijevod, str. 105).

Prosuditi koja je od ove četiri metode najbolja može se po Ayeru tek kada se konkretno ispitaju sami problemi na koje se one primjenjuju. Ne možemo unaprijed biti sigurni da će za svaki problem najbolje odgovarati isto rješenje. Ipak neke opće primjedbe mogu se učiniti već unaprijed.

Snaga je naivnog realizma u njegovoj privrženosti zdravom razumu, njegova slabost u tome što ne ide dalje od truizama i što ne može objasniti kako spoznajemo stvari. Jer reći da se nešto spoznaje intuicijom ili direktnim upoznavanjem ne znači uopće reći kako se to spoznaje.

Dok je naivni realist suviše običan čovjek, redukcionist je suviše neobičan. On ne preza ni pred kakvim paradoksom. Međutim, čak ako se redukcionist i može pobiti, njegove su zablude poučne. On nas vodi na filozofsko putovanje, dok naivni realist, zadovoljan onim što posjeduje, viši voli da ostane kod kuće.

Naučni prilaz vrijedan je u onoj mjeri u kojoj se ne insistira samo na tome da su činjenični zaključci s jednog nivoa na drugi legitimni, nego se ozbiljno pokušava odgovoriti na argumente koji žele pokazati da nisu. Ako se to može postići, jedini zadatak koji ostaje jest da se pokaže u svakom slučaju kako se tačno odnose svjedočanstva i zaključak. Na ovoj točki treća od naših metoda

prerasta u četvrtu, metodu deskriptivne analize. „Razlika između njih je važna dokle god ostaje otvoreno pitanje da li procedure koje podržavaju naše pravo na spoznavanje zahtijevaju ili ne zahtijevaju dokaz svoje legitimnosti. Ako se može pokazati da ne zahtijevaju, na način koji zadovoljavajuće pobija skeptikovo navodno obesnaženje, onda nije mnogo važno da li smatramo da potreba za analizom otklanja zahtjev za opravdanjem ili pak držimo da se opravdanje sastoji u analizi. Uzimajući da je ovo rezultat, analitička metoda dobiva time što je nasljednik svih drugih. Ali ona dolazi do svog nasljedstva tek onda kada je najveći dio teškoga rada obavljen. Slabost je nekih savremenih filozofa što joj i suviše brzo dopuštaju da naslijedi *(Knowledge,* p. 90, prijevod, str. 107).

Problem opažaja (percepcije)

Analiziravši opću strukturu skeptičkog argumenta protiv mogućnosti spoznaje fizičkih predmeta, naučnih entiteta, prošlosti i drugih duhova, Ayer u svom *Problemu spoznaje* prelazi na zasebno ispitivanje ovih problema. Problem spoznaje naučnih entiteta ostavljen je po strani, dok se ostala tri detaljno analiziraju.

Nijedan od ovih problema ne pojavljuje se ovdje prvi put u Ayerovim radovima. Sve ih nalazimo već u prvoj knjizi, premda je tamo u centru pažnje princip verifikacije. O njima je riječ i u *Osnovima empirijske spoznaje,* gdje je spoznaja spoljašnjeg svijeta centralni problem. Neki od najvažnijih Ayerovih eseja također raspravljaju o ovim problemima. O problemu opažaja odnosno spoljašnjeg svijeta raspravljaju eseji: *Terminologija čulnih podataka (The Terminology of Sense-Data,* 1945), *Fenomenalizam (Phenomenalism,* 1947—48), *Opažaj (Perception,* 1957); o problemu spoznaje prošlosti: *Iskazi o prošlosti (Statements about the Past,* 1951—52); o problemu spoznaje drugih duhova: *Drugi duhovi (Other Minds,* 1946), *Naša spoznaja drugih duhova (One's Knowledge of Other Minds,* 1953).

U *Problemu spoznaje* Ayer nije samo rezimirao ono što je o ovim problemima već pisao, nego je u mnogome promijenio svoje poglede. Kako ovdje ne možemo detaljno promotriti evoluciju njegovih pogleda na sva ova pitanja, razmotrit ćemo malo samo problem opažaja ili spoljašnjeg svijeta.

U čemu je suština ovog problema i njegovih osnovnih rješenja? Prema Ayerovoj posljednjoj formulaciji (koja nije u suprotnosti s ranijima) problem opažaja kako ga postavlja skeptik jest problem opravdanja našeg vjerovanja u egzistenciju fizičkih predmeta za koje se obično pretpostavlja da ih opažamo. Skeptik tvrdi da i ovdje kao i u drugim slučajevima postoji jaz između svjedočanstava od kojih počinjemo i zaključaka do kojih dolazimo. Naivni realist odbacuje polaznu tačku skeptikovog argumenta tvrdeći da mi direktno opažamo fizičke predmete. Na taj način mjemu tu

ne ostaje nikakav problem da ga rješava. Pristalica redukcionizma i pristalica naučnog prilaza prihvaćaju skeptikovu polaznu tačku, jaz između opažaja i fizičkih predmeta. Oni oba nastoje premostiti taj jaz, samo svaki na svoj način: pristalica naučnog prilaza pomoću takozvane „kauzalne teorije opažaja", redukcionist — pomoću fenomenalizma.

A. J. Ayer dugo je vremena zastupao fenomenalističku teoriju opažaja. U čemu je suština fenomenalizma, kako ga on shvaća? Fenomenalizam „u formi u kojoj se obično drži danas" po Ayeru je „teorija da su fizički predmeti logičke konstrukcije iz čulnih podataka"[4].

Ako pretpostavimo da razumijemo šta se misli pod fizičkim predmetom u onom smislu u kojem su to stolovi, stolice i kutije šibica, nameću nam se pitanja: Šta je logička konstrukcija? Šta su čulni podaci?

Po Ayerovom mišljenju Bertrand Russell prvi je upotrebio izraz „čulni podatak" („sense-datum") kao stručni filozofski termin, a profesor H. H. Price, koji se sam postavio za svojevrsnog „čuvara čulnih podataka", najzaslužniji je za njihov počasni položaj u savremenom anglo-američkom filozofskom svijetu. Možemo dodati da velika uloga u širenju terminologije čulnih podataka pripada i G. E. Mooreu.

Upotrebljavajući pojam čulnog podatka, razni su ga filozofi definirali na najrazličitije načine. Najčešće su se čulni podaci definirali kao predmet upoznatosti (acquaintance), osjećanja (sensing), neposrednog shvaćanja (direct apprehension) ili neposredne svijesti (direct awareness). Po H. H. Priceu čulni podaci su predmet u čiju se egzistenciju ne može sumnjati, a po G. E. Mooreu, da bi jedan predmet bio čulni podatak, dovoljan je uslov da bude neposredno opažen (directly apprehended). Ayer pretpostavlja da bi za Moorea nužan uslov da jedan predmet bude čulni podatak morao biti taj da on bude neposredno opažljiv (directly apprehensible).

Veliki sporovi vođeni su ne samo o odnosu čulnih podataka prema materijalnim stvarima, nego i o njihovim svojstvima, bez obzira na odnos prema materijalnim stvarima.

Ma koliko da se razilaze u pitanju o svojstvima i o najboljoj definiciji čulnih podataka, oni koji se služe ovim terminom upotrebljavaju ga najčešće u sklopu tvrdnje da mi nikad neposredno ne opažamo materijalne stvari (fizičke predmete), nego samo čulne podatke, i da prema tome sve što znamo (ukoliko uopće nešto znamo) o materijalnim stvarima znamo preko čulnih podataka.

[4] *Essays*, p. 125. U prvom Ayerovom djelu ova je ista teza izražena malo drukčijom terminologijom. Tamo se tvrdi da su *materijalne stvari* (material things) logičke konstrukcije iz *čulnih sadržaja* (sense-contents). Međutim ove terminološke izmjene nisu bitne.

U prilog ovoj tezi iznosi se obično takozvani *argument od iluzije* (argument from illusion).

Prema argumentu od iluzije, predmeti nam se bar u nekim slučajevima mogu pričinjati drukčiji nego što stvarno jesu, a ponekad čak možemo biti neposredno svijesni predmeta kojih nema. Međutim, ne samo u slučaju običnih deluzivnih opažaja nego i u slučaju potpunih halucinacija mi ipak nešto iskustveno doživljavamo, nečega smo neposredno svijesni. Šta je to „nešto"? To očigledno ne može biti predmet koji je drukčiji ili ga uopće nema. Ono što nam je neposredno dano u slučaju deluzivnog opažaja to je „čulni podatak" („čulno dano", „sense-datum"). Kako se međutim deluzivni opažaj po svojim unutrašnjim odlikama ne razlikuje od veridičkog, to se može zaključiti da nam ni u ovom drugom slučaju u opažaju nisu neposredno dane materijalne stvari (ili fizički predmeti), nego samo čulni podaci. Tako bi argumentom od iluzije bilo dokazano da mi nikada nismo neposredno svijesni materijalnih stvari (ni fizičkih predmeta), nego samo naših čulnih podataka.

U svojoj knjizi *Osnovi empirijske spoznaje* Ayer podvrgava detaljnoj kritici ovaj argument (ta se kritika u skraćenom ali usavršenom obliku ponavlja u *Problemu spoznaje*).

Ne ulazeći u detalje ove Ayerove kritičke analize, istaći ćemo samo ono što je u njoj najvažnije.

Po Ayerovom mišljenju odgovor na pitanje o vrijednosti argumenta od iluzije zavisi od toga šta se njim želi dokazati. Argument od iluzije doista pokazuje da je lingvistički nepodesno (linguistically inconvenient) govoriti da smo neposredno svijesni materijalnih stvari (ili fizičkih predmeta), ali on ne dokazuje da je to krivo (false). Pitanje da li neposredno opažamo materijalne stvari ili čulne podatke nije uopće činjenično nego jezičko pitanje, pitanje o izboru između dva različita jezika. Ako bismo ono što pristalice teorije čulnih podataka nazivaju čulnim podacima nazvali materijalnim stvarima ili fizičkim objektima, time još ne bismo tvrdili ništa istinito ni lažno. Međutim — i u tome je vrijednost argumenta od iluzije — u tom bismo slučaju upotrebljavali riječi na jedan nepodesan način.

Ayer se dakle slaže s argumentom od iluzije pod pretpostavkom da se on ne promatra kao dokaz za neku tezu, nego kao razlog za uvođenje terminologije čulnih podataka.

Naš običan jezik nije toliko nepotpun da pomoću njega ne bismo mogli opisati sve činjenice, ili da bismo neke morali opisati krivo. Međutim kad analiziramo odnos naših čulnih iskustava prema stavovima o materijalnim stvarima, jezik čulnih podataka je pogodniji, jer nam omogućava da označimo sadržaje naših iskustava nezavisno od materijalnih stvari za koje se drži da ih predstavljaju. Njegova je prednost i to što određuje nedvosmislenu konvenciju za upotrebu riječi koje označavaju moduse opažanja, oslobađajući

nas od verbalnih problema koji nastaju iz dvosmislene upotrebe takvih riječi u običnom govoru. Prema tome, postoje dovoljni razlozi da se usvoji ova stručna terminologija. Samo ne smijemo zaboravljati da ona sama po sebi ne dodaje ništa našoj spoznaji empirijskih činjenica.

U vezi sa svojstvima čulnih podataka vođene su mnoge diskusije. Tako se mnogo diskutiralo o tome da li čulni podaci mogu postojati neopaženi i da li oni mogu izgledati drukčije nego što stvarno jesu. Po Ayeru ova pitanja nisu činjenična nego lingvistička, a postoje dobri razlozi za lingvističku preporuku prema kojoj bi bilo protivurječno govoriti o neopaženim čulnim podacima kao i o čulnim podacima koji izgledaju drukčiji nego što stvarno jesu.

Ako su mnoga važna pitanja o čulnim podacima lingvističkog karaktera te se mogu riješiti verbalnim konvencijama, to ne znači da su sva pitanja o njima takva.

Tako se na primjer pitanje da li atomistička ili gestalt-psihologija adekvatnije opisuje prirodu našeg vizualnog osjetnog polja ne može riješiti verbalnom konvencijom, nego samo empirijskim istraživanjem. Kako se obično smatra da je atomistička psihologija nužno povezana s teorijom čulnih podataka, treba istaći da to nije slučaj. Obje ove psihološke interpretacije po Ayerovom se prijedlogu mogu spojiti s teorijom čulnih podataka, a pitanje koja je od njih istinita nije filozofsko nego empirijsko.

Pored pojma čulnog podatka, radi razumijevanja Ayerove fenomenalističke teze, potrebno je objasniti i pojam logičke konstrukcije, pojam koji je Ayer pozajmio od Russella.

Svoju interpretaciju ovog pojma dao je Ayer već u svom prvom djelu *Jezik, istina i logika.* Prema objašnjenju koje se ovdje daje, *e* je logička konstrukcija iz *b, c, d...* ako se sve rečenice u kojima se pojavljuje simbol *e* mogu prevesti u rečenice koje ne sadrže sámo *e* ni bilo koji simbol koji je sinonimičan s *e* ali sadrže simbole *b, c, d...* Mjesto da kažemo da je *e* logička konstrukcija iz *b, c, d...*, u tom slučaju možemo također reći da *b, c, d...* „konstituiraju" predmet *e* ili da su predmeti *b, c, d...* „elementi" predmeta *e.*

Iz ovih objašnjenja vidi se da logička konstrukcija nije skup ni sistem svojih elemenata, a element nije dio logičke konstrukcije, bar ne u onom smislu u kojem je ruka dio tijela ili skup mojih knjiga na polici dio moje zbirke knjiga.

Poslije gornjih objašnjenja možemo shvatiti smisao Ayerove fenomenalističke teze da su materijalne stvari (ili fizički predmeti) logičke konstrukcije iz čulnih sadržaja (ili iz čulnih podataka). Ova teza ne znači da su čulni sadržaji (ili čulni podaci) „dijelovi" materijalnih stvari (ili fizičkih predmeta) ni to da su materijalne stvari (ili fizički predmeti) zbirke ili skupovi čulnih sadržaja (ili čulnih podataka). Ona znači samo to da se iskazi o materijalnim

stvarima ili fizičkim predmetima mogu prevesti u iskaze o čulnim sadržajima (ili čulnim podacima).

Zanimljivo je pratiti kako je evoluirao i kakve je sve oblike poprimao Ayerov fenomenalizam.

U svom prvom radu *Jezik, istina i logika* Ayer određuje fenomenalizam kao tezu da se materijalne stvari mogu definirati pomoću čulnih sadržaja, odnosno, preciznije, da su materijalne stvari logičke konstrukcije iz čulnih sadržaja. Njegova vjera u ovu tezu nije tu još ni najmanje nagrizena sumnjom. On tvrdi da uopće ne treba istraživati da li je fenomenalistička ili neka druga teorija opažaja tačna, nego samo, koja je forma fenomenalističke teorije tačna. Fenomenalistička teorija mora biti tačna zato što mora biti moguće da se materijalne stvari definiraju pomoću čulnih sadržaja, a ovo mora biti moguće zato što samo događanje čulnih sadržaja može provjeriti egzistenciju neke materijalne stvari.

I u svojoj drugoj knjizi (*Osnovi empirijske spoznaje*, 1940) Ayer čvrsto stoji na fenomenalističkom stanovištu. Ali to je već donekle defanzivni fenomenalizam. Osjećajući da neke primjedbe fenomenalizmu mogu biti opasne, Ayer ovdje nastoji pokazati ne samo *koja* je forma fenomenalizma tačna nego i to *da* jedna forma fenomenalizma ipak može biti tačna.

U ogledu *Fenomenalizam* (1947—1948) Ayer još uvijek brani fenomenalizam, ali priznaje da fenomenalist, ako želi obraniti svoju poziciju, mora da je malo modificira. On ne smije tvrditi da se iskazi o fizičkim predmetima mogu tačno prevesti u iskaze o čulnim podacima, nego samo da se iskazi o fizičkim predmetima „u krajnjoj liniji" odnose na čulne podatke, te da je moguće pružiti „odgovarajući neodređen prijevod".

Problem spoznaje (1956) donosi najzad priznanje da postoji teškoća koja je „fatalna za fenomenalizam".

U ovom djelu fenomenalistička teza da su fizički predmeti logičke konstrukcije iz čulnih podataka proglašava se ekvivalentnom tezi da skeptikov jaz valja premostiti redukcijom načina na koji stvari jesu na način kako se čine, odnosno da se svaki empirijski iskaz o nekom fizičkom predmetu može svesti na iskaz ili skup iskaza koji se odnose isključivo na čulne podatke. Fenomenalizam je dakle vrsta redukcionizma.

Prva je teškoća fenomenalizma što fizički predmeti, za razliku od čulnih podataka, prema njegovom vlastitom priznanju, mogu postojati i neopaženi. Ako je tako, onda iskazi o čulnim podacima, u koje prema fenomenalistovom programu treba prevesti iskaze o fizičkim predmetima, moraju biti pretežno hipotetički. Pri tome, to ne mogu biti hipotetički iskazi materijalne implikacije, nego konjunktivni kondicionali (subjective conditionals), čija analiza predstavlja težak problem.

Velike teškoće stvara fenomenalizmu problem hipotetičkog promatrača i uslova njegova promatranja.

Nije dovoljno kad fenomenalist kaže da, govoreći o postojanju stola u susjednoj sobi, misli da bi ga opazio kad bi bio tamo. Jer ono što bi u tom slučaju „bilo tamo", bilo bi jedno fizičko tijelo u izvjesnom prostornom odnosu prema drugim fizičkim predmetima, a pod pretpostavkom da govoriti o fizičkim predmetima znači uvijek govoriti o čulnim podacima, ova se situacija mora moći opisati čisto čulnim izrazima.

Dio ove teškoće može se izbjeći ako eliminiramo svako spominjanje promatrača. Premda u svakom takvom govoru spominjanje promatrača ostaje implicitno, ono ne mora biti eksplicitno.

Međutim, drugi dio teškoće ostaje. Ako čak i ne moramo spomenuti promatrača, moramo ipak „smjestiti" situaciju u kojoj se pretpostavlja da se vrše opažanja. Treba opisati okvir u kojem događanje izvjesnih čulnih podataka utvrđuje postojanje predmeta u pitanju; a taj opis mora biti čisto čulan. Međutim, teško da je moguće pronaći skup čulnih opisa koji bi dovoljno distingvirali jedno mjesto od drugoga, a u pogledu vremena, teškoća je još veća.

Međutim, Ayer ne želi da insistira na ovoj teškoći, jer smatra da je ona samo specijalan slučaj jedne općije teškoće, koja je fatalna za fenomenalizam.

„Ako je fenomenalist u pravu, postojanje fizičkog predmeta izvjesne vrste mora biti dovoljan uslov za zbijanje, pod odgovarajućim okolnostima, izvjesnih čulnih podataka. Ukratko, mora biti jedan deduktivan korak od opisâ fizičke stvarnosti do opisâ mogućih, ako ne aktualnih, pojava. I obrnuto, zbijanje čulnih podataka mora biti dovoljan uslov za postojanje fizičkog predmeta; mora biti jedan deduktivan korak od opisâ aktualnih, ili u svakom slučaju mogućih, pojava do opisâ fizičke stvarnosti. Odlučna zamjerka fenomenalizmu je u tome što nijedan od ovih zahtjeva ne može da se ispuni" *(Knowledge,* pp. 138—139, prijevod, str. 137).

Ova zamjerka može se izraziti i riječima da se nijedan iskaz o nekom fizičkom predmetu ne može konkluzivno provjeriti. Protiv ovako formulirane zamjerke često se iznose primjeri iskaza o fizičkim predmetima u koje praktično nitko ne sumnja. Po Ayeru ovi primjeri pokazuju da ima slučajeva kada tvrdnja da izvjesni fizički predmeti ipak ne postoje, prestaje biti ozbiljna hipoteza. Ali to ne znači da je takva tvrdnja čak i u tim slučajevima formalno isključena kao protivurječna.

Ako je to tako, moramo zaključiti da se fenomenalistov program ne može izvesti. „Iskazi o fizičkim predmetima nisu formalno prevodljivi u iskaze o čulnim podacima" (*Knowledge,* p. 144, prijevod, str. 140).

Neuspjeh fenomenalizma ne znači da nema nikakve logičke veze između izgleda fizičkih predmeta i onoga što oni stvarno jesu.

Fenomenalist griješi kad misli da se iskazi o fizičkim predmetima mogu reducirati na iskaze o njihovom izgledu, ali je on u pravu u tom smislu što je obavještenje koje dajemo govoreći o fizičkim predmetima obavještenje o tome kako oni izgledaju. „Govor o fizičkim predmetima je jedan način tumačenja naših čulnih podataka; ali ne može se omeđiti unaprijed obim iskustava kojima takva tumačenja možda moraju biti prilagođena" (*Knowledge,* p. 147, prijevod, str. 142).

Ovaj se zaključak može izraziti i tako da iskazi o fizičkim predmetima čine teoriju o čulnim podacima. Ova teorija prevazilazi svoja svjedočanstva u tom smislu što ona nije njihov običan opis. Ali to ne znači da se ona oslanja na bilo šta drugo osim na pojave na koje se odnosi. Zbog toga one i mogu sačinjavati njeno opravdanje. Prema tome, nije važno da li ćemo reći da su predmeti koji figuriraju u njoj teorijske konstrukcije ili nešto nezavisno stvarno. „Osnov da se kaže da oni *nisu* konstrukcije jest što upućivanje na njih ne može biti eliminirano u korist upućivanja na čulne podatke. Osnov da se kaže da oni *jesu* konstrukcije jest što se samo kroz njihov odnos prema našim čulnim iskustvima daje smisao onome što kažemo o njima" (*Knowledge,* p. 147, prijevod, str. 142).

Tako Ayer najzad dolazi do „neupadljivog" zaključka da nam naša čulna iskustva pružaju razloge za vjerovanje u postojanje fizičkih predmeta jednostavno zato što se rečenice o fizičkim predmetima upotrebljavaju tako da se naše posjedovanje odgovarajućih iskustava računa u prilog njihove istinitosti.

Skeptik je u pravu tvrdeći da se jaz ne može savladati ni deduktivnim ni induktivnim zaključivanjem u običnom smislu tih riječi. Ali on griješi kad iz toga zaključuje da tu ne možemo imati nikakvog opravdanja. Jer ako neki iskaz funkcionira kao dio teorije koja objašnjava naša iskustva, za njih mora biti mogućno da ga opravdaju. „Lako se može pomisliti da se ovakav odgovor bio mogao dati odmah u početku, bez tolike buke. Ali ovdje, kao tako često u filozofiji, važan posao ne sastoji se u formuliranju odgovora, koji često ispada malne plitak, već u raščišćavanju puta za njegovo prihvatanje" (*Knowledge,* p. 148, prijevod, str. 143).

Problem spoznaje i metoda deskriptivne analize

U čemu je vrijednost Ayerove metode deskriptivne analize? Ovo pitanje prisiljava nas na pretpitanje: Da li je problem koji bi trebalo da riješi ta metoda pravi li samo fiktivan? Ono što o tome kaže sam Ayer moglo bi nas lako zbuniti. S jedne strane, pokušaji da se odgovori na skeptikove prigovore čine po njegovom mišljenju glavnu građu za spoznajnu teoriju, i osnovni filozofski pravci razlikuju se po tome koje korake u skeptikovom argumentu prihvaćaju, a koje negiraju. S druge strane,

Ayer jasno tvrdi da su „skeptikovi problemi nerješljivi zato što su fiktivni".

Ako su skeptikovi problemi fiktivni, nisu li nužno fiktivna i sva rješenja tih problema? Kako pseudoproblemi mogu pružiti poticaj za plodonosno filozofiranje?

Možda bismo u duhu Ayerovih shvaćanja mogli razriješiti ovu protivurječnost ako kažemo da skeptik uočava realne probleme, ali da ih odmah zatim čini fiktivnima, jer kao zadovoljavajuće priznaje samo takvo rješenje koje je logički nemoguće. Uslovi koje po skeptiku treba da ispuni zadovoljavajuće rješenje takvi su da ih je logički nemoguće ispuniti.

Skeptik npr. ne griješi kad pita u kojim slučajevima imamo pravo da budemo sigurni u istinitost iskaza. Ima mnogo iskaza u čiju istinitost s pravom ne sumnjamo, pa možemo reći da su oni izvjesni. Pronaći kriterij za prepoznavanje takvih iskaza posve je realan problem. On postaje fiktivan ako se izvjesnost definira tako da postane nemoguća. Međutim upravo to čini skeptik. Shvaćajući izvjesnost kao apsolutnu imunost od sumnje, on uspješno dokazuje da je izvjesnost nedostižna. Ali njegova je pobjeda isprazna, jer nas on lišava izvjesnosti samo na taj način što je svojom definicijom čini nemogućom.

Isti je slučaj s problemom indukcije. Analiza strukture i formi induktivnog zaključivanja, kao i analiza uslova i granica njegove primjenljivosti, realan je problem. Ali skeptiku takva analiza nije dovoljna. On traži „opravdanje indukcije". Kako je međutim prešutno pretpostavio da opravdanje može biti samo induktivno ili deduktivno, to on prirodno dolazi do zaključka da se u ovom slučaju opravdanje ne može pronaći. Opravdati indukciju indukcijom značilo bi upasti u regressus in infinitum, a opravdati indukciju dedukcijom značilo bi oduzeti joj njen induktivni karakter. I ovdje u skeptikovoj logici nema pukotine: njegov zahtjev za opravdanjem takav je da je nužno istina da se on ne može ispuniti. Međutim to je opet „beskrvna pobjeda". Ako logički ne može biti nikakvog tribunala iznad indukcije, onda nije tragično što takvoga tribunala nema.

I u pitanju o iskazima o fizičkim predmetima, prošlosti i tuđim duhovima skeptik odnosi pobjedu. Ali i ovdje on osigurava svoju pobjedu time što insistira na nemogućem mjerilu savršenstva.

Ayerov odgovor na skeptikove prigovore mogli bismo ukratko sažeti i ovako: Postoje izvjesne osnovne forme zaključivanja (dedukcija, indukcija, zaključivanje od čulnih podataka na fizičke predmete itd.); analizom možemo otkriti njihovu strukturu i principe na kojima počivaju (npr. princip indukcije, dictum de omni et de nullo itd.). Ako želimo, možemo te osnovne forme smatrati opravdanjem onih konkretnih zaključaka koji predstavljaju njihov poseban slučaj. Ako se jedan konkretan zaključak može podvesti

pod jednu od ovih osnovnih formi, možemo reći da je on opravdan ili pravilan. Međutim, besmisleno je tražiti da se te osnovne forme i principi zaključivanja opravdaju nekim drugim još osnovnijima. Ovakav zahtjev može voditi samo u regressus in infinitum.

Ako se ove opće forme i principi ne mogu opravdati, to ne znači da su oni iracionalni. Budući da predstavljaju mjerilo racionalnosti, osnovni principi zaključivanja ne mogu biti ni racionalni ni iracionalni; oni stoje iznad i ispred te distinkcije.

Ako se osnovne forme i principi zaključivanja ne mogu opravdati pomoću nekih još općijih, to također ne znači da su oni nepristupačni bilo kakvom racionalnom postupku. Ako ih ne možemo opravdati, mi ih možemo analizirati, i ako netko baš hoće, može tu analizu promatrati kao njihovo opravdanje. Ali tačnije bi bilo reći da je analiza procedura koje „doista (actually) slijedimo" nešto što prethodi svakom opravdanju.

U ovoj Ayerovoj koncepciji ima mnogo tačnoga. Tačno je da filozofi često tako formuliraju svoje probleme da oni nužno moraju biti nerješljivi. Također je posve tačno da se lanac opravdanja negdje mora prekinuti ako ne želimo da ide u beskonačnost.

Pitanje je samo, da li ga on prekida na pravom mjestu. Da li su dedukcija, indukcija i druge osnovne forme zaključivanja posljednje mjerilo racionalnosti, koje se sámo dalje ne može i ne treba opravdati?

U svom prvom radu Ayer je i sam smatrao da postoji jedno neformalno opravdanje induktivnih procedura. To je opravdanje njihov praktičan uspjeh. One nam omogućuju da, anticipirajući svoja iskustva, kontroliramo okolinu, i to je ono što ih opravdava. U posljednjim Ayerovim radovima nema ovog neformalnog opravdavanja pomoću praktičnog uspjeha. On naglašava da mi možemo dati računa o procedurama koje doista slijedimo, ali da nikakvo opravdanje tih procedura nije nužno ni moguće.

To bi, drugim riječima, značilo da su sve procedure koje stvarno slijedimo podjednako „opravdane" (i „neopravdane"), da nikakvo vrednovanje tih procedura nema smisla. Međutim, teškoća je u tome što se mi stvarno pridržavamo procedure da pravimo razliku među procedurama koje stvarno slijedimo.

Vrlo je česta npr. procedura brze generalizacije na osnovu jednog slučaja. Za nekoga tko nam jednom nije vratio dug odmah tvrdimo da „nikad ne vraća dugove". Ako su sve procedure koje „doista slijedimo" jednako vrijedne, onda bismo ovu proceduru koju često doista slijedimo mogli samo analizirati, ali ne i vrednovati. Spor između onih koji je smatraju opravdanom i onih koji je smatraju neopravdanom ne bi imao nikakvog smisla. To je međutim konsekvencija koju teško da bi prihvatio i sam Ayer. Od osnovnih tipova procedura koje doista slijedimo on neke priznaje kao mjerilo racionalnosti, dok druge prešutno odbija kao neopravdane. On to

mora činiti pored ostalog i zato što bi inače bio prisiljen da istovremeno priznaje procedure koje se uzajamno isključuju.

Po kojem se kriteriju vrši izbor tipova procedura koje treba da budu mjerilo racionalnosti? Zašto se npr misaone procedure koje opisuje Lévy-Bruhl u svom *Primitivnom mentalitetu*, a koje mnogi doista slijede, ne smatraju racionalnima? Da li je tu po srijedi samo određena konvencija o upotrebi riječi „racionalan", konvencija koja ne implicira nikakvu vrijednosnu razliku?

Ovo nas posljednje pitanje dovodi do problema o odnosu filozofije prema običnom i umjetnom jeziku. Da li je filozof vezan za takozvani obični govor ili on može samovoljno graditi lingvističke sisteme?

Ayer je protiv toga da se filozofija zatvori u uske okvire svakodnevnog govora. Filozofija se po njegovom mišljenju ne može svoditi na sociološko istraživanje o tome kako ljudi doista upotrebljavaju riječi. Filozofi ne moraju da se služe samo običnim riječima, a kad se služe ovima, nisu dužni da ih upotrebljavaju u njihovom običnom smislu. Oni imaju pravo da uvode nove stručne termine i da upotrebljavaju obične riječi na neuobičajen način. Međutim, kad daju lingvističke preporuke za uvođenje novih riječi ili neuobičajenu upotrebu već uobičajenih, oni moraju imati dovoljan razlog; njihova je preporuka opravdana ako „ima u vidu empirijske činjenice".

Filozofa koji raspravlja o upotrebi neke riječi ne zanima njena spoljašnja čulna forma, nego onaj posao koji ta riječ vrši. Zato je svejedno da li ćemo u tom slučaju reći da se on bavi riječima ili da se bavi činjenicama. „Jer naše ispitivanje o upotrebi riječi može se podjednako promatrati kao ispitivanje o prirodi činjenica koje one opisuju" (*Knowledge*, p. 26, prijevod, str. 67).

Riječi dakle opisuju činjenice, i njihova upotreba mora voditi računa o prirodi činjenica. Šta su međutim te „činjenice" koje moramo „imati u vidu", to je pitanje koje kod Ayera ostaje nerasvijetljeno. Isto tako ostaje bliže neispitano da li postoji neka veza između „prirode činjenica" i logičkih procedura koje mi „doista slijedimo".

Da se upustio u ispitivanje ovog problema, Ayer doduše ne bi našao (u tome se možemo potpuno složiti s njim) neko dublje logičko opravdanje logičkih procedura; ali on bi mogao da odredi ontički status ovih procedura i da nađe ontološko objašnjenje njihove mogućnosti i granica.

Pozivajući se na „činjenice" a propuštajući da nam bliže objasni šta pod time misli, Ayer ostaje u okvirima one filozofske orijentacije čiji predstavnici, zaokupljeni spoznajnim problemom, zaboravljaju da ispitaju ontološke pretpostavke svoga filozofiranja.

Ovakvom spoznajnoteorijskom filozofiranju oštro se suprotstavljaju naročito suvremeni njemački „ontolozi". Neki od ovih

(npr. M. Heidegger) smatraju da nije potrebno podrobno analizirati ni kritizirati pojedine spoznajnoteorijske pravce, jer je krivo postavljeno samo pitanje na koje ovi pokušavaju da odgovore. Problematika kojom se spoznajni teoretičari bave nije „fenomenalno osigurana". Promatrajući spoznavanje kao primarni modus bivstvovanja-u-svijetu, spoznajni teoretičari degradiraju čovjeka na subjekt, a svijet na objekt spoznaje. Razdvojivši i suprotstavivši svijet i čovjeka, oni se zatim uzalud muče da ih ponovo povežu, razbijajući glavu nad pitanjem kako spoznajni subjekt izlazi iz svoje unutrašnje „sfere" napolje u jednu „drugu i spoljašnju". Čitav ovaj problem je pseudoproblem, jer je spoznaja modus čovjekovog bivstvovanja, a čovjek nije nešto izvan svijeta nego „bivstvovanje-u-svijetu".

U ovakvoj kritici tradicionalnog postavljanja spoznajnog problema ima dosta tačnosti. Doista je krivo da se čovjek shvaća isključivo kao spoznajni subjekt i da se njegov odnos prema svijetu svodi na spoznajni odnos. Spoznajni odnos samo je jedan moment čovjekove praktične djelatnosti. Uzet sam po sebi i odvojen od čovjeka koji spoznaje, fenomen spoznaje ne može se zadovoljavajuće objasniti. Ali — i to je ono što „ontolog" često zaboravlja — taj fenomen krije u sebi neobično bogatu i složenu problematiku koja zaslužuje da bude proučena. Određivanjem ontičkog statusa spoznaje nije ta problematika do kraja riješena ni skinuta s dnevnog reda. Tako nam npr. teze o spoznavanju kao načinu čovjekovog bivstvovanja i o čovjeku kao bivstvovanju-u-svijetu ne odgovaraju na pitanje o vrijednosti, dosegu i kriteriju spoznaje.

Činjenica je da mi u filozofiji, kao i u nauci i u svakodnevnom životu, prihvaćamo izvjesne tvrdnje (sudove, stavove, iskaze) kao istinite (ili tačne, pravilne, ispravne, vjerovatne), a odbacujemo druge kao neistinite (ili netačne, nepravilne, krive, nevjerovatne, besmislene). Da li je ovakvo postupanje neopravdano ili se ono može opravdati? Da li je irelevantno koju ćemo tvrdnju prihvatiti, odnosno odbaciti ili neke tvrdnje i „objektivno" zaslužuju da budu preferirane? Da li je kriterij za razlikovanje istinitih i neistinitih tvrdnja njihovo emocionalno djelovanje, njihova neposredna očevidnost ili njihova racionalna obrazloženost? Ova i slična pitanja, koja muče spoznajnog teoretičara, ne uzbuđuju mnogo ontologa. On je više-manje ravnodušan prema pitanju koje Ayer pripisuje skeptiku, pitanju da li, i ako da, u kojim slučajevima i zašto imamo pravo da budemo sigurni u istinitost naših tvrdnja.

Zato što je poneki ontolog ravnodušan prema njemu, problem, naravno, ne prestaje da bude problem, i Ayer ne griješi što pokušava da ga riješi. On griješi kada, nastojeći da izgradi spoznajnu teoriju bez ontoloških i antropoloških pretpostavki, odvaja spoznajni fenomen od prakse; od one prakse koja predstavlja i način čovjekovog postojanja i „dokaz" realne egzistencije svijeta i krajnji „kriterij" objektivne istine; od prakse u kojoj po Marxu nalaze svoje

racionalno rješenje svi misteriji koji navode teoriju na misticizam. Izoliranje spoznaje od prakse unaprijed onemogućuje Ayeru da uspješno odgovori na ključna granična pitanja spoznajne teorije.

Međutim, u granicama onoga što omogućuje jedan čisto spoznajno-teorijski prilaz problemu spoznaje, teško je postići više nego što je postigao Ayer. Njegove prodorne, suptilne i smione analize pokazuju u novom osvjetljenju mnoge bitne strane spoznajnog problema. Zato njegovoj živoj kritičkoj misli pripada ugledno mjesto u savremenoj filozofiji.

1959. *Gajo Petrović*

PROBLEM SAZNANJA

PREDGOVOR

U ovoj knjizi počinjem razmatranjem pitanja šta znači saznanje kao primer filozofskog istraživanja. Pošto sam tvrdio da reći da čovek zna neku činjenicu znači stvarno polagati pravo da je on siguran u to, pokazujem kako se takva prava mogu osporiti sa filozofskih osnova. Ova skeptična osporavanja, iako su im mete različne, slede jedan dosledan obrazac; isti pravac umovanja upotrebljava se da se pobija naše saznanje o spoljašnjem svetu, ili o prošlosti, ili o iskustvima drugih. Pokušaj da se odgovori na ove zamerke daje glavni predmet onome što se naziva teorija saznanja; i razna filozofska stanovišta karakteriše prihvatanje ili odbacivanje raznih stupnjeva u skeptikovom argumentu.

Pošto sam na jedan opšti način obradio pitanje skepticizma i izvesnosti, prelazim na detaljnu analizu filozofskih problema opažaja, pamćenja i saznanja o tuđim umovima. Ne zamišljam da sam kazao poslednju reč ma o kojem od ovih problema, ali nadam se da sam učinio nešto da se raskrči put za njihovo rešenje. U toku knjige dajem isto tako neka zapažanja o filozofskom metodu, o dimenzijama vremena, o uzročnosti i o ličnoj identičnosti. Trudio sam se uvek da izložim svoj argument na način koji može biti zanimljiv širem krugu čitalaca kao god i stručnim filozofima: no nisam pokušavao da svoj predmet učinim prostijim nego što jeste.

Nešto od gradiva koje sam uneo u drugu i treću glavu nalazi se takođe u članku *Filozofski skepticizam*, koji sam objavio u *Savremenoj britanskoj filozofiji*, zbirci eseja koju je uredio prof. H. D. Luis, i u članku *Opažaj*, koji sam objavio u *Britanskoj filozofiji sredinom veka*, zbirci koju je uredio prof. C. A. Mejs. Zahvalan sam ovim urednicima i izdavačima g.g. Alenu i Anvinu što su mi dopustili da ovde preštampam odlomke koji su u pitanju. Zahvalan sam isto tako g. Ričardu Vulhajmu na njegovom savetu i kritici, i gđici Linzi Darling na pomoći u sastavljanju indeksa i čitanju korekture.

A. Ž. Ejer

2 Whitehorse Street
London, W. 1
Decembar 1955.

GLAVA PRVA

FILOZOFIJA I SAZNANJE

I

METODI FILOZOFIJE

Filozofiju valja razlikovati od drugih veština i nauka više po njenim metodima negoli po njenom predmetu. Filozofi kazuju iskaze koji su naumljeni da budu istiniti, i oni se obično oslanjaju na argument da bi podržali sopstvene teorije i da bi opovrgli tuđe teorije; ali argumenti koje oni upotrebljavaju imaju poseban karakter. Dokaz filozofskog iskaza nije, ili je tek vrlo retko, sličan dokazu matematičkog iskaza; on se normalno ne sastoji u formalnom izlaganju. On nije sličan ni dokazu nekog iskaza ma u kojoj deskriptivnoj nauci. Filozofske teorije ne proveravaju se opažanjem. One su neutralne u pogledu pojedinačnih činjenica.

To ne znači da se filozofâ ne tiču činjenice, no njihov je položaj neobičan po tome što je sve osvedočenje koje se odnosi na njihove probleme njima već pristupačno. Dalje naučno obaveštavanje nije potrebno da bi se rešila filozofska pitanja kao što su: da li je materijalni svet realan, da li predmeti postoje i dalje kad ne opažamo, da li su i druga ljudska bića svesna u istome smislu kao što sam i ja sam. To nisu pitanja koja se mogu rešiti eksperimentom, pošto način na koji se odgovori na njih sâm odlučuje kako rezultat ma kojeg eksperimenta valja da se protumači. Ono što je predmet spora u takvim slučajevima nije da li će se, u datom sklopu okolnosti, ovaj ili onaj događaj desiti, već kako valja opisati ma šta što se dešava.

Ova zabavljenost načinom na koji se stvari opisuju, ili valja da se opišu, prikazuje se često kao razmatranje o njihovoj suštinskoj prirodi. Tako, filozofi su skloni da postavljaju ovakva pitanja: Šta je um? Kakva vrsta odnosa je uzročnost? Kakva je priroda verovanja? Šta je istina? Teškoća je tada da se uvidi kako ova pitanja valja uzeti. Ne sme se pomisliti, na primer, da

filozof koji pita Šta je um? traži vrstu obaveštenja koje bi mu psiholog mogao dati. Njegov problem nije u tome što bi on bio neupućen u načine na koje ljudi misle i osećaju, niti pak u tome što bi bio nemoćan da ih objasni. Ne treba ni pomisliti da on prosto traži neku definiciju. Nije to kao da filozofi ne razumeju kako se reči kao što su „duh" ili „uzročnost" ili „istina" stvarno upotrebljavaju. Pa zašto, onda, oni postavljaju takva pitanja? Šta je to što se oni trude da pronađu?

Odgovor na ovo, premda odista ne ceo odgovor, jeste da, poznajući već upotrebu izvesnih izraza, oni nastoje da daju analizu njihovog značenja. Razliku između upotrebe jednoga izraza i analize njegovog značenja nije lako shvatiti. Pokušajmo da ovo razjasnimo jednim primerom. Razmotrimo slučaj znanja. Pogled u rečnik pokazaće da se glagol „znati" upotrebljava na raznovrsne načine. Možemo da govorimo o poznavanju u smislu da nam je bliska neka osoba, ili neko mesto, poznavanju nečega u smislu da smo to iskusili, kao kad neko kaže da je poznavao glad ili strah, o poznavanju u smislu da smo kadri da prepoznamo ili razlikujemo, kao kad tvrdimo da znamo poštenog čoveka kada se namerimo na nj ili da znamo šta je maslac a šta margarin. Ja mogu da kažem da poznajem Dikensa ako sam ga čitao, upamtio, i možda mogu da navedem ponešto iz njegovih dela; da znam trigonometriju ako sam je savladao; da znam da plivam ili da vozim automobil; da znam kako treba da se ponašam. Najvažnije od svega, možda, jesu one upotrebe koje rečnik definiše kao „biti svestan ili obavešten", „shvatiti ili razumeti kao činjenicu ili istinu" — smisao ili smislove, u kojem, ili u kojima, imati saznanje znači znati da nešto, ovo ili ono, jest posredi, jest slučaj.

Sve ovo je stvar leksikografije. Činjenice su poznate, u izvesnom smislu, svakome ko razume engleski jezik, premda svako ko razume engleski jezik nije pozvan da ih razlaže. Leksikograf, *pace* dr Džonson*, mora da bude nešto više nego bezazlen argatin. No od njega se ne traži da bude filozof. Posedovati obaveštenje koje rečnik daje o primljenim upotrebama engleske reči „znati" (*„to know"*), ili o odgovarajućim rečima u drugim jezicima, bez sumnje je neophodan uslov da bi se dala analiza saznanja; ali to nije dovoljno. Filozof koji poseduje ovo obaveštenje može još uvek da upita Šta je saznanje? i da se koleba šta će odgovoriti.

---

* Dr Samjuel Džonson (1709—1784), čuveni engleski književni kritičar i leksikograf, u svome *Rečniku engleskog jezika* (1755), definisao je pojam leksikografa ovako: „pisac rečnikâ; bezazlen argatin (*„a writer of dictionaries; a harmless drudge"*). — Prev.

Možemo otkriti smisao filozofovog pitanja ako pogledamo kakva dalja pitanja ono obuhvata, i na kakve vrste iskazâ navodi ga pokušaj da odgovori na nj. Tako, on može da istražuje da li različni slučajevi u kojima govorimo o saznavanju imaju išta zajedničko; da li su oni, na primer, slični po tome što podrazumevaju prisustvo nekog naročitog stanja uma. On može tvrditi da, na subjektivnoj strani, nema razlike u vrsti između saznavanja i verovanja, ili, obrnuto, da je saznavanje naročita vrsta mentalnog akta. Ako drži da je ispravno govoriti o aktima saznavanja, on može nastaviti da istražuje o prirodi njihovih objekata. Da li ikakvo ograničenje valja da im se postavi? Ili, da to kažemo na drugi način, ima li ičega zamišljivog što je van domašaja ljudskog saznanja? Je li potrebno praviti razliku između stvari koje se mogu saznati neposredno i onih koje se mogu saznati samo posredno? Pa, ako je tako, kakvi su odnosi između njih? Možda filozofski zavodi kad se uopšte govori o saznavanju objekata. Možda je mogućno pokazati da ono što izgleda slučaj saznavanja nekog objekta uvek se svodi na saznavanje da je nešto posredi. Ono što je saznano, u ovome smislu, mora biti istinito, dok ono što je sverovano može vrlo lako da bude lažno. Ali isto tako mogućno je verovati ono što je u stvari istinito a da se to ne zna. Da li saznanje onda valja razlikovati po činjenici da, ako čovek zna da nešto jest tako, on se ne može prevariti? I u tome slučaju da li sledi da ono što je saznano jest nužno istinito, ili na neki drugi način nesumnjivo? Ali, ako to odista sledi, ono će sa svoje strane odvesti zaključku da mi obično polažemo pravo da znamo mnogo više nego što stvarno znamo; možda čak i do paradoksa da ništa uopšte ne znamo: jer može se zastupati mišljenje da nema nijednog takvog iskaza koji sam po sebi nije podložan sumnji. Pa ipak nešto mora biti pogrešno u argumentu koji bi hteo da dokaže da je saznanje nedostižno. Zacelo, neka naša prava na saznanje moraju biti kadra da se pokažu opravdanim. Ali na koje načine možemo da ih opravdamo? U čemu bi se sastojali ti procesi njihovog opravdavanja?

Ja ne velim da su sva ova pitanja jasna, pa čak ni da su sva ona koherentna. Ali ona su primeri vrste onih pitanja koja filozofi postavljaju. Sledeći korak je da se vidi kako bi se moglo pokušati da se na njih odgovori. Još jednom, biće najbolje uzeti pojedinačne primere. Počnimo pitanjem da li razne vrste saznavanja imaju ma koju jednu stvar zajedničku, a sa sugestijom da ova zajednička crta jeste mentalno stanje ili akt.

II

ZAJEDNIČKE CRTE SAZNANJA

Sem onde gde je reč očevidno dvosmislena, prirodno je da smatramo da različne situacije, ili tipovi situacija, na koje se ona primenjuje imaju označnu zajedničku crtu. Jer inače zašto bismo upotrebljavali istu reč da ukazujemo na njih? Katkada imamo drugi način da opišemo takvu zajedničku crtu; možemo reći, na primer, da ono što je zajedničko razdražljivim ljudima jeste to što su svi skloni gnevu. Ali vrlo često nemamo načina da kažemo šta je zajedničko stvarima na koje se ista reč primenjuje sem da upotrebimo samu tu reč. Kako drukčije da opišemo označno zajedničku crtu crvenih stvari sem da kažemo da su sve one crvene? Na isti način, moglo bi se reći da ono što nazivamo „igre" ima zajedničko upravo to da su igre; ali ovde, kanda, ima jedna razlika. Dok između stvari čiju boju nazivamo „crvenom" postoji prosta i otvorena sličnost, ona vrsta sličnosti koja nas prirodno navodi da govorimo o njihovom posedovanju identičnog kvaliteta, takve proste sličnosti nema između onoga što nazivamo „igrama". *Oksfordski engleski rečnik* ovako definiše igru: „razonoda prirode nadmetanja, igra se prema pravilima, a odlučuje bolja umešnost, snaga ili sreća". Ali sve igre nisu razonode u smislu da bi se igrale šale radi; igre strpljenja teško da su nadmetanje, premda tu odlučuju umešnost i sreća; dečje igre ne igraju se uvek prema pravilima; predstavljačkim igrama nije potrebno odlučivanje. Vitgenštajn[1], od koga sam uzeo ovaj primer, zaključuje da ne možemo naći ništa zajedničko svim igrama, već samo „jednu složenu mrežu sličnosti" koje se „delimično poklapaju i ukrštaju" na isti način kao sličnosti između osoba koje pripadaju istoj porodici. „Igre", kaže on, „obrazuju porodicu."

Ovo je dobra analogija ali ja mislim da Vitgenštajn greši kad otuda zaključuje da igre nemaju baš ništa zajedničko. Što on to čini, navodi na misao da on smatra da je pitanje imaju li stvari šta zajedničko različno od pitanja postoje li sličnosti između njih. Ali zacelo razlika je samo u formulaciji. Ako stvari liče jedna na drugu dovoljno za nas da nalazimo za korisno da primenjujemo na njih istu reč, imamo pravo da kažemo, ako nam se svidi, da one imaju nešto zajedničko. I nije potrebno da ono što imaju zajedničko bude opisivo drukčijim rečima, kao što smo videli u slučaju „crvenog". Ispravno je, premda to nimalo ne rasvetljava stvar, reći da ono što igre imaju zajedničko

---

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* deo I, §§ 66, 67, str. 31—32.

jeste to što one jesu igre. Poenta Vitgenštajnovog argumenta je da sličnost između stvari na koje se primenjuje ista reč može biti različnih stepena. Ona je labavija i manje otvorena u nekim slučajevima negoli u drugim.

Naše pitanje onda postaje da li različni slučajevi u kojima govorimo o nečemu što je poznato naliče jedni drugima na neki otvoren način, kao razni primeri boje crveno, ili pak da li oni imaju samo ono što bi Vitgenštajn nazvao porodična sličnost. Još jedna mogućnost je da oni dele jedan zajednički činilac, čije posedovanje je nužno da bi bili primeri saznanja, premda to nije dovoljno. Ako bi saznanje uvek bilo saznanje da je nešto posredi [slučaj], onda bi se takav zajednički činilac mogao naći u postojanju jednog zajedničkog odnosa prema istini. Jer, dok ono što je istinito može biti verovano, ili neverovano, ili sumnjano, ili zamišljeno, ili još mnogo šta drugo sem biti saznano, činjenica je običnog iskustva, kao što smo već primetili, da ono što je saznano, u ovom smislu, ne može biti drugo doli istinito.

No može li se razložno držati da saznanje jeste uvek saznanje da je nešto posredi, da je nešto slučaj? Ako se uzme da saznavanje da je nešto slučaj obuhvata stvaranje svesnoga suda, onda je jasno da ne može. Pas zna svoga gospodara, beba zna svoju majku; ali oni ne znaju nikakve sudove koji bi bili istiniti. Ili, ako uporno ostajemo pri tome da kažemo da ima jedan smisao u kojem oni odista znaju sudove koji bi bili istiniti, da pas koji zna svoga gospodara zna činjenicu da je to njegov gospodar, moramo dopustiti da ono što nazivamo saznavanje činjenica može katkada biti samo stvar nastrojenosti da se ponaša na izvesne svojstvene načine; to ne mora obuhvatati nikakav svestan proces suđenja, ili postavljanja da takvo i takvo jeste tako. Odista, mi stalno prepoznajemo objekte ne mučeći se da ih opišemo, čak ni sebi. Bez sumnje, kad smo jednom stekli upotrebu jezika, mi ih uvek možemo opisati ako hoćemo, premda opisi kojima raspolažemo mogu ne biti uvek opisi koje želimo. „Znam tu ariju", kažem, premda mi njeno ime izmiče i ne mogu da se setim gde sam je ranije čuo; „Znam tog čoveka", premda sam zaboravio ko je on. Ali, u najmanju ruku, identifikujem ga kao čoveka, i to kao čoveka s kojim sam se upoznao ovde ili onde. Ima jedan smisao u kojem saznavanje nečega, u ovoj upotrebi izraza, jeste uvek stvar saznavanja šta to jeste; i u ovome smislu to se možda može predstaviti kao saznavanje jedne činjenice, kao saznavanje da nešto jest tako.

Isto važi umnogome i za slučajeve gde je saznavanje stvar saznavanja kako. Izvesno, kad ljudi poseduju umešnosti, čak intelektualne umešnosti, kao sposobnost da glume ili da predaju, oni nisu uvek svesno svesni postupaka koje slede. Oni

upotrebljavaju podesna sredstva da bi postigli svoje ciljeve, ali činjenica da ova sredstva jesu podesna ne mora uvek od njihove strane biti razjašnjena čak ni njima samim. Ima mnogo stvari koje ljudi obično obavljaju dobro a da pri tom i ne primećuju kako ih obavljaju. U mnogo slučajeva oni ne bi umeli reći kako ih obavljaju ako bi to i pokušali. A ovo ne znači da su njihove izvedbe neinteligentne. Kao što je profesor Rail ukazao[1], ispoljavanje inteligencije leži u načinu izvedbe, pre negoli u tome što bi je pratilo ili joj prethodilo ma kakvo svesno prepoznavanje značajnih činjenica. Izvođač nema potrebe da kaže sebi da, ako se takve i takve stvari urade, onda će takve i takve uslediti. On, odista, može to učiniti, ali isto tako može i ne učiniti: pa čak i kad učini, o njegovoj se izvedbi ne sudi zbog toga da je inteligentna. Ovo je uverljivo utvrdio profesor Rail. Ali još jednom, ako smo spremni da kažemo da se saznavanje činjenica ne mora sastojati ni u čemu više doli u nastrojenosti ka ponašanju na izvesne načine, saznavanje kako da se rade stvari možemo protumačiti kao da je, na svoj način, stvar saznavanja činjenica. Samo do sada naša upotreba izraza „saznavanje činjenica" ili „saznavanje da nešto jeste posredi" [„slučaj"], biće toliko proširena da lako može odvesti na stranputicu. Ona se može uzeti da podrazumeva da su sličnosti između različnih načina posedovanja, ili ispoljavanja, saznanja bliže i čistije nego što one to stvarno jesu.

III

DA LI SAZNAVANJE ZNAČI BITI U NAROČITOM STANJU UMA?

Ako se „poznavanje činjenice" razume u ovom proširenom smislu, do sada treba da je očevidno da to ne mora biti čak ni delimično opis ma kakvog naročitog stanja uma. Ali recimo da svoju pažnju ograničimo na slučajeve u kojima je poznavanje nečega odmah stvar saznavanja da je nešto istinito, slučajeve u kojima je prirodno da na engleskom jeziku upotrebimo izraz „znajući da" („knowing that"), ili jednu od njegovih gramatičkih varijanata. Je li nužan uslov za posedovanje ove vrste saznanja da ne samo ono o čemu se veli da čovek zna treba u stvari da bude istinito, već isto tako da čovek treba da bude u nekom naročitom stanju uma, ili da obavlja neki naročit mentalni akt? Je li to možda dovoljan uslov, ili čak i nužan i dovoljan? Neki filozofi su tvrdili ne samo da postoje takva spoznajna stanja,

[1] G. Ryle, *The Concept of Mind*, gl. 2.

ili akti, no i da su ona nepogrešiva. Po njihovome mišljenju, nemogućno je da iko bude u takvome stanju uma a da ono što mu to stanje nagoveštava ne bude odista tako. Da neko misli da zna nešto kad to odista ne zna, nije dovoljno, po njihovom mišljenju, da bi on bio pogrešio u pogledu činjenice o kojoj tvrdi da zna, da bi ono što on drži da je tačno uistini bilo lažno; on isto tako mora da greši i u pogledu karaktera svoga mentalnog stanja: jer, ako bi njegovo mentalno stanje bilo ono što on drži da jeste, to jest jedno stanje saznanja, on se ne bi varao u pogledu činjenice koja mu se otkriva. Kad bi ovo glidište bilo tačno, onda bi biti u jednom mentalnom stanju bilo dovoljan uslov za posedovanje saznanja. A ako, povrh toga, čovek ne bi mogao da zna da je išta istinito bez bivanja u tome stanju, ono bi bilo i nužno i dovoljno.

Očevidna zamerka ovoj tezi je da priznati nekome da poseduje saznanje ne znači reći da ga on stvarno iznosi na videlo, čak ni samome sebi. Ja znam izvesne činjenice iz antičke istorije, i znam ih ne samo u onim retkim prilikama kad ih dozivam u svest. Znam ih i u ovome času iako ne mislim na njih. Ono što je potrebno, to je da, ako bih o njima mislio ja bih ih dobio tačne, ako bi predmet iskrsnuo, ja sam u poziciji da kažem iskaze koji su autoritativni i tačni. Nije potrebno da ove iskaze kazujem neprestano, pa čak ni da ih ikad kažem, pod uslovom da mogu da ih kažem ako se prilika javi. Ovo gledište neki put se ističe rečju da se glagol „znati" upotrebljava da označi dispoziciju ili, kako Rail veli, da je to „kapacitetni" glagol[1]. Imati znanja znači imati moći da se da uspela izvedba, ne da se on stvarno ajedaje.

No ipak, može se reći, ma koliko ove izvedbe mogle biti intermitentne, zacelo je neophodno da su bar jednom date. One ne moraju biti opšte poznate, ali, čak i ako su samo lične, one se moraju stvarno desiti. Bilo bi besmisleno reći da neko zna izvesnu istinu o kojoj čak nije nikad ni pomislio, ili o kojoj je mislio ali je nije priznao kao istinitu. Neka je dopušteno da je najobičnija upotreba engleskog glagola „znati" (*„to know"*) dispoziciona. To nije čak jedina korektna upotreba — katkada govorimo o saznavanju u smislu dolaženja do ostvarenja — ali pređimo preko toga. Važna poenta je da dispozicije koje se uzimaju da obrazuju saznavanje moraju katkada da budu aktualizovane. A način na koji su aktualizovane, tako nastavlja ovaj argument, jeste putem postojanja jednog naročitog mentalnog stanja.

Ali šta se zamišlja da ovo stanje uma jeste? Odgovor na ovo može biti da je ono jedinstveno po karakteru, tako da se

[1] *Op. cit.*, str. 133—134.

ne može analizirati u pojmove ma čega drugog. No šta je onda dokaz o njegovom postojanju? Tačno je odista da se razložno ne može reći da čovek zna neku činjenicu ako on nije potpuno siguran u to. Ovo je jedna od razlika između saznanja i verovanja. Čovek može isto tako da bude potpuno siguran u ono što veruje u slučajevima gde se verovanju uskraćuje pravo saznanja na osnovu nečeg drugog; kao kad je ono lažno, ili kada, premda je istinito, razlozi zbog kojih se to drži ne dosežu do onog merila koje saznanje zahteva. Ali, dok je mogućno verovati u ono u što čovek nije potpuno siguran, tako da on može dosledno da prizna da ono što veruje može ipak biti lažno, to se ne može primeniti na saznanje. Može se, odista, reći o nekome ko se koleba, ili pravi grešku, da on stvarno zna šta je to u čemu se pokazuje nesiguran, podrazumevajući da on treba, ili je u položaju, da bude siguran. Ali, da čovek kaže o sebi da zna da je takvo i takvo tvrđenje istinito, ali da on nije sasvim siguran u to, bilo bi protivrečenje samome sebi. S druge strane, dok respektivna stanja uma čoveka koji zna da je izvesno tvrđenje istinito i čoveka koji samo to veruje, mogu na ovaj način da budu različna, ne izgleda da mora biti ikakve razlike između njih dvojice kada se verovanje drži sa punim ubeđenjem i razlikuje se od saznanja na drugim osnovama. Kao što profesor Ostin kaže, „Reći ‚ja znam' *nije* reći ‚izvršio sam naročito upadljiv spoznajni podvig, viši, u istoj skali kao verovati i biti siguran, čak nego biti samo sasvim siguran': jer *nema* u toj skali ničega što bi bilo više nego biti sasvim siguran."[1] I može se vrlo lako dogoditi da, čak i onda kada su verovanja ljudi lažna, oni su potpuno uvereni u njihovu istinu kao što su uvereni u istinu onoga što znaju.

Štaviše, premda biti uveren u nešto znači, u izvesnom smislu, biti u naročitom stanju uma, ovo ne izgleda da se sastoji ni u kakvom mentalnom zbivanju. To je pre stvar prihvatanja činjenice koja je u pitanju i potpune nesklonosti da se u nju sumnja negoli razmišljanje o njoj sa svesnim osećanjem uverenja. Takva osećanja uverenja odista postoje. Postoji iskustvo iznenadnog dolaženja do shvatanja istine o nečem što čovek ranije nije znao: i mogućno je da se slična iskustva javljaju kada čovek brani neko verovanje koje je osporeno, ili kada konačno uspe da reši neku sumnju. Ali najvećim delom stvari na koje polažemo pravo da ih znamo ne prikazuju nam se u nekoj auri otkrovenja. Mi učimo da su one takve, i od tada pa nadalje bespogovorno ih primamo. Ali to nije stvar posedovanja nekih naročitih osećanja. Nije izvesno da imati osećanje uverenosti jeste čak i dovoljan razlog da se bude siguran; jer izgleda da

[1] J. L. Austin, „Other Minds", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. XX, str. 171.

svesno osećanje uverenosti može da koegzistira sa nesvesnim osećanjem sumnje. No bilo ovo ili ne bilo dovoljno, jasno je da je to nepotrebno. Čovek može da bude siguran i bez njega. I isto tako njegovo prisustvo nije potrebno za posedovanje, pa čak ni za ispoljavanje saznanja.

Činjenica je, kao što je profesor Ostin ukazao[1], da izraz „ja znam" obično ima, kako on to naziva, više „formativnu" negoli „deskriptivnu" upotrebu. Reći da ja znam da je nešto posredi, premda to ne podrazumeva da sam ja siguran u to, ne znači toliko izvestiti o stanju moga uma koliko jamčiti za istinitost onoga što je u pitanju. Kad kažem da ja to znam, obavezujem se da odgovaram za njegovu istinitost: i dozvoljavam da se zna da sam u položaju da dam tu obavezu. Ako li moji akreditivi nisu na uobičajenoj visini, vi imate pravo da me prekorite. Vi nemate pravo da me prekorite ako ja samo kažem da verujem, premda vaše mišljenje o meni može biti gore ako vam moje verovanje izgleda nerazumno. Ako vam kažem da verujem nešto što ne verujem, ja vas netačno obaveštavam samo u pogledu moga mentalnog stava: ali, ako vam kažem da znam nešto što ne znam, sva je prilika da vas netačno obaveštavam o istinitosti jednog tvrđenja na koje polažem pravo da ga znam, ili ako li ne o njegovoj istinitosti, onda o mome autoritetu kad ga činim. Na isti način, reći o nekom drugom čoveku da on zna da to i to jeste tako, ne znači prvenstveno, ako li i uopšte, opisati stanje njegovog uma; to znači pre svega dopustiti da ono što se o njemu veli da zna jeste istinito; i, zatim, to znači priznati njegove akreditive. Ako smatramo da su njegovi akreditivi nedovoljni, bilo zato što on nije, kao što velimo, u položaju da zna, premda bi drugi to mogli biti, ili, mogućno, zato što držimo da ono na šta on polaže pravo jeste nešto za šta ni on niti iko ne može imati potrebnog autoriteta, tada nećemo dopustiti da on stvarno zna ono što kaže da zna, iako je on sasvim siguran u to i mada je to stvarno tačno.

No ovde se može staviti zamerka da je ovo skretanje u filologiju neumesno. Neka je dopušteno da se izraz „ja znam" ne upotrebljava uvek u engleskom jeziku da označi izvesno spoznajno mentalno stanje. Neka je dopušteno čak, što je mnogo više sumnjivo, da se on nikad tako ne upotrebljava. Činjenica ostaje, može se dokazivati, da ova spoznajna stanja, ili akti, postoje. Kad se odista dogode, oni su dovoljni za saznanje. Štaviše, njihovo postojanje jedini je autoritet vredan da se ima, tako da, kad bi naša obična upotreba reči bila strogo filozofska, što očevidno nije, ona bi bila ne samo dovoljna za saznanje već nužna isto tako.

---

[1] Op. cit.

Ne poričem da je mogućno usavršavati običnu upotrebu, ili čak da se izvesno njeno usavršavanje može izvršiti na filozofskim osnovama. Filozofi, kao i naučnici, slobodni su da uvode nove termine, ili pak da upotrebljavaju obične reči u tehničkome smislu. Ali ovaj predlog, da se primena reči „znati" ograniči na slučajeve u kojima se saznanje sastoji u nečijem spoznajnom mentalnom stanju, ne bi bio srećan. Jer posledica njegovog prihvatanja bila bi to da se ni za koga ne bi opravdano moglo reći da išta zna.

Razlog za ovo je taj što ne može biti mentalnog stanja koje, budući, tako reći, upravljeno ka nekoj činjenici, takvo je da ono jamči da činjenica jeste takva. I ovde ja ne velim samo da se takva stanja nikad ne dešavaju, pa čak ni da je uzročno nemogućno da se ikada dogode, već pre da je to logički nemogućno[1]. Moje gledište je da iz toga što je neko uveren da je nešto istinito, ma koliko čvrsto bilo njegovo uverenje, ne sledi logički da to jeste istinito. Ako je on pouzdan svedok, i ako je u položaju da proceni istinitost tvrđenja koje je u pitanju, onda njegova uverenost u to može nam dati jak razlog da tvrđenje prihvatimo; ali taj razlog ne može biti odlučan. Neće biti formalne protivrečnosti kazati i da on zna da je tvrđenje istinito i da je ono lažno; ali ovo, kao što je već objašnjeno, otuda je što zalazi u značenje reči „znati" da čovek ne može znati ono što nije istinito. Ne može se valjano zaključiti iz ove lingvističke činjenice da, kada neko razmatra izvesno tvrđenje za koje zna da je istinito, onda je njegovo stanje uma ono što jamči njegovu istinitost. Iskaz je istinit ako, i samo ako, ono što iskazuje jeste tako, ili, drugim rečima, ako situacija koju opisuje jeste takva kako je on opisuje. A da li je situacija stvarno takva kao što je opisana, ne rešava se samo ispitivanjem stava koji neko ko razmatra tvrđenje ima prema njemu, pa čak ni ako lice koje ga razmatra zna da je ono istinito. Ako su filozofi osporavali, ili čak previđali, ovu poentu, mogućno je da greška leži u njihovoj upotrebi takvih izraza kao što je „stanje saznanja". Jer, ako reći o nekome da je u stanju saznanja znači samo opisati njegov um, to ne povlači sobom da ima nečega što on zna; a ako povlači sobom da ima nešto što on zna, onda, kao što smo videli, to ne opisuje samo njegovo stanje uma. Pošto je izraz u svakom slučaju artificijelan, on se može razumeti ma na koji od ova dva načina, premda mislim da bi bilo prirodnije uzeti ga u drugom smislu, da označava ono što je suprotno od biti u stanju neznanja. Ono što ne smemo učiniti, to je upotrebiti ga u oba smisla u isti mah, jer oni su inkompatibilni; jedan izraz ne može

[1] Sem u retkim slučajevima kada istinitost jednog tvrđenja jeste logički uslov verovanja u nj, kao u potvrdnosti sopstvenog postojanja. *Vide* Glava II, odeljak 3.

spoznajni akt

se odnositi samo na jedno stanje uma i još na nešto drugo. Ta greška treba da je očevidna kad se na nju ukaže, no ona nije uvek bila izbegnuta. I rezultat je da jedno stanje uma, dvosmisleno označeno kao stanje saznanja, pogrešno se smatra da je dovoljno da jamči za istinitost tvrđenja za koja se pretpostavlja da je ka njima ono upućeno.

Ali, može se reći, kako možemo doći do ikakvog saznanja sem ako su neka stanja uma spoznajna? Možemo učiniti da istinitost nekih iskaza zavisi od drugih, ali taj postupak se nastavlja večito. Mora biti nekih iskaza koji se neposredno proveravaju. A u čemu se to može sastojati ako li ne u tome što imamo odgovarajuća iskustva? Ali onda ta će iskustva biti spoznajna: imati ma kakvo iskustvo, samo po sebi biće jedan način saznavanja da je nešto istinito. I sličan argument važi za apriorne iskaze, kao što su iskazi logike ili čiste matematike. Možemo dokazati jedan matematički iskaz izvodeći ga iz drugih, ali dokaz mora negde da počne. Mora postojati bar jedan iskaz koji se prima bez dokaza, aksiom neke vrste koji je saznan intuitivno. Čak i ako smo kadri da objasnimo naše poznavanje takvih aksioma, time što pokazujemo da su oni istiniti prema definiciji, još uvek moramo da se pobrinemo da niz definicija bude dosledan. Da bismo sproveli ma kakav formalan dokaz, moramo biti kadri da se pobrinemo da jedan iskaz logički sledi iz drugog. No šta je ovo nastojanje da jedan iskaz sledi iz drugog ako li ne obavljanje jednog spoznajnog akta?

Osnove ovog argumenta su zdrave. Valja samo da se pobrinemo da su izvesni dokazi valjani, a sa nešto iskustva otkrivamo istinitost ma kakvog iskaza empiričke činjenice. U slučaju nekih takvih iskaza mogućno je čak da se oni odlučno potvrđuju time što imamo izvesna iskustva. Ovo je gledište koje će morati da se razmotri docnije. Ali u svakom takvom slučaju ono što proverava iskaz, bilo to odlučno ili ne, jeste postojanje iskustva, ne uzdanje da o njemu imamo nekakav opis. Da uzmemo prost primer, ono što potvrđuje iskaz da imam glavobolju jeste moj osećaj glavobolje, ne moje osećanje uzdanja da je istinito tvrđenje da imam glavobolju. Naravno, ako odista imam glavobolju, a takođe razumem i tvrđenje, ja ću ga bez sumnje primiti kao istinito. Na osnovu toga kaže se da, ako imam takvo iskustvo, ja znam da ga imam. Ali, u ovome smislu, moje saznanje da imam to iskustvo jeste upravo to što ga imam i što sam kadar da ga identifikujem. Ja znam da ga imam ukoliko ga tačno uzimam kao potvrdu iskaza koji ga opisuje. Ali moje opravdanje za primanje iskaza nije u tome što bih imao neki spoznajan ili ma kakav drugi stav prema njemu: ono je prosto u tome što imam to iskustvo. Reći da je samo iskustvo

spoznajno, tačno je, premda možda zavodi ako je to samo jedan način da se kaže da je to svesno iskustvo. To ipak može da bude tačno ako je to način da se kaže da se iskustvo prepoznaje kao ono što jeste od strane lica koje ga ima, premda, kao što ćemo docnije videti, takvo prepoznavanje može biti pogrešno. Ono nije tačno ako se uzme tako kao da se podrazumeva da se iskustvo ili sastoji u procesu ili obuhvata proces nepogrešnog poimanja o istinitosti nekih iskaza.

Na sličan način, ono što čini istinitim, na primer, da zaključak silogizma sledi iz premisa jeste da zaključivanje pruža primer jednog zakona logike. A ako nas neko upita šta čini zakon logike istinitim, mi možemo u ovome i u mnogim drugim slučajevima pružiti dokaz. Ali taj dokaz osniva se i sâm na nekom zakonu logike. Doći će, stoga, jedna tačka kad o izvesnom logičkom iskazu ne možemo reći ništa više doli prosto to da je on valjan. Sad, da bismo bili u položaju da kažemo da je takav iskaz valjan, moramo biti kadri da vidimo da to jeste tako, ali on ne postaje valjan time što vidimo da tako jest. On je valjan po svome sopstvenome pravu. Naravno, ako „videti" ovde ima snagu „znati", onda činjenica da je iskaz valjan odista će slediti iz činjenice što se vidi da on jeste takav. Ali opet to čini samo verbalnu poentu, da nemamo pravo, pri takvoj upotrebi, da govorimo da „vidimo" da je nešto istinito ako ono stvarno nije istinito. To ne dokazuje da ima, ili da može biti, ikakvih mentalnih stanja intuicije koja su takva da njihovo postojanje pruža apsolutno jemstvo da čovek stvarno, u ovome smislu, vidi ono što misli da vidi. Uvek mora ostajati mogućno da se on prevario. Dabome, ako neko misli da se mogao prevariti u prihvatanju nekog logičkog iskaza koji mu je izgledao očevidno istinit, ne ostaje mu ništa drugo već da stvar ponovo pogleda. A ako ovo drugo gledanje potvrdi prvo, on svoje sumnje može s razlogom da odloži. Ali istinitost iskaza koji je u pitanju još uvek ne sledi logički iz toga što on njemu i dalje izgleda očevidan. Istine logike ne upućuju na lica: sledstveno, one se ne mogu uspostavljati nekakvim pukim opisom mentalnog stanja nekog lica. A ovo važi bez obzira kakva god mentalna stanja mogla biti.

Ovo ne znači da mi ne znamo istinu ni o jednom apriornom iskazu, ili čak da ne znamo neke od njih intuitivno, ako znati ih intuitivno znači znati ih bez dokaza. Naš argument ne podrazumeva ovo kao što ne podrazumeva ni da možemo znati da je ijedan empirički iskaz istinit. Njegova je namera da pokaže ne da nemamo saznanja za koje mislimo da ga imamo, već samo da saznavanje ne treba da bude predstavljeno kao stvar zbivanja u nekom nepogrešivom stanju svesti: jer takvih stanja ne može biti.

Ova tačka je važna makar samo zato što je njeno zapostavljanje odvelo filozofe u teškoće koje su se mogle izbeći. Prema Berklijevoj poznatoj reči, oni su „najpre podigli prašinu, a onda se tuže, ne možemo, ne možemo da vidimo“[1]. Polazeći od premise da svest, u smislu spoznajne svesnosti, mora uvek biti svest *o* nečemu, oni su se pomeli pitanjima kao što su, šta je svest sama po sebi i kako se ona odnosi prema stvarima, ili činjenicama, koje su njeni objekti. Ona ne izgleda da je identična sa svojim objektima, a ipak ne izgleda ni da je nešto apartno od njih. Oni su izdvojeni, a ipak ništa ih ne izdvaja. Kada se doda dalja premisa, da je svest isto tako i samosvest, problem postaje još složeniji. Pokušavajući da ga reše, egzistencijalistički filozofi otišli su tako daleko da poriču zakon identičnosti i čak da govore o „ništa“ kao da je ono neka naročita vrsta posrednika čija je funkcija da razdeljuje svest od same sebe. No nastranu njihove sopstvene očevidne greške, to su reakcije na jedan problem koji ne bi trebalo da se javlja. On se osniva na početnoj grešci pretpostavljanja da naivna analiza u pojmovima akta i objekta daje dovoljno objašnjenje o saznanju.

Drugi filozofi, sem egzistencijalista, načinili su grešku da tretiraju saznanje kao da bi se ono sastojalo u posedovanju nekog unutrašnjeg reflektora. Dokle, pitaju oni tada, može reflektor da dosegne? Je li on ograničen samo na sadašnjost, ili pak njegovi zraci mogu da osvetle i prošlost? Zar nije sećanje jedan način saznavanja? Ali zar onda sledi da je prošlost još uvek stvarna? Možda snop svetlosti može da zaigra čak i po budućnosti. Ali kako je moguće sagledati ono što još ne postoji? Obično se zamišlja da reflektor možemo da upravimo na naša sopstvena svesna stanja. Ali može li on ikad da dosegne dalje od njih? Da li fizički objekti dolaze u njegov opseg? Da li misli i osećanja drugih ljudi? Neki filozofi smatrali su da moralne i estetske vrednosti mogu biti objekti saznanja. Brojevi i apstraktni entiteti bili su takođe obuhvaćeni. Odista, Platon je, izgleda, mislio da su ovo jedini predmeti koji se mogu stvarno saznati. Religiozni ljudi su tvrdili da su sklopili poznanstvo sa nekim božanstvom. A zar iskustvo mistika ne nagoveštava da zraci mogu da prodru s onu stranu stvarnoga sveta? Ali zar onda ne mora postojati neka nadčulna stvarnost? Jer uzima se za gotovo da sve ono što reflektor može da osvetli, mora na izvestan način i postojati.

Nisu sva ova pitanja fiktivna. Ima istinskih problema o karakteru i obimu onoga što se može saznati. Ali ovaj način njihovog postavljanja velika je smetnja njihovom rešenju. On

---

[1] G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, Uvod, 3.

nagoveštava da sve što je potrebno da se učini da bi se otkrilo šta je mogućno saznati, i sledstveno šta je stvarno, jeste ispitati stanja uma onih koji polažu pravo na saznanje. Ali, ostavljajući po strani pitanje kako bi moglo da se obavi takvo ispitivanje, to bi malo koristilo svrsi. Najviše što bi moglo otkriti bilo bi to da subjekti imaju izvesna iskustva i da su oni uvereni u istinitost svega onoga što ih ta iskustva navode da tvrde. Ali to ne bi dokazivalo da oni uopšte znaju išta, osem, možda, da imaju ona iskustva koja su u pitanju. Još uvek bi trebalo ustanoviti nezavisnim argumentom da ta iskustva otkrivaju postojanje nečega izvan njih samih. I ima još jedan način na koji ovakav govor o saznavanju objekata odvodi na stranputicu. On podstiče pogrešna gledišta o zavisnosti pitanjâ o kriterijumima saznanja od pitanjâ o stvarnosti. Tako, sledbenici Platonovi skloni su da daju izjave kao, na primer, da „samo savršeno stvarno može da bude savršeno saznano“[1]: no nije jasno čak ni šta ovo znači, sem ako nije samo jedan čudovit način da se kaže da čovek ne može saznati ono što nije posredi. Videćemo, na primer, da činjenica da istorijski iskazi mogu biti saznani ne obavezuje nas da zaključimo da je prošlost stvarna jest samo jedan način kazivanja da ima istorijskih iskaza koji su istiniti. U ovome, kao i u drugim slučajevima, pokazaće se da pitanja o mogućnosti saznanja valja tumačiti kao pitanja o analizi različnih tipova iskazâ i o osnovama koje mogu postojati za njihovo prihvatanje.

Pogrešno učenje da je saznavanje nepogrešivo stanje uma možda je doprinelo gledištu, koje se katkada zastupa, da jedini iskazi koje je mogućno znati jesu oni koji su sami na neki način nepogrešivi. Osnova za ovo mnenje je da, ako čovek zna da nešto jeste istinito, on u pogledu toga ne može biti u zabludi. Kao što smo primetili kad smo poredili saznanje i verovanje, nesaglašljivo je reći, „Znam, ali možda sam u zabludi“. No razlog zašto je to nesaglašljivo jeste, što reći „ja znam“ pruža jemstvo koje „možda sam u zabludi“ opovrgava. Ne sledi, da bi neka činjenica bila saznana, da ona mora biti takva da niko u pogledu nje ne može biti u zabludi ili takva da ne bi mogla biti drukčija. Sumnjivo je da li ima činjenica u pogledu kojih niko ne bi mogao biti u zabludi, i premda ima činjenica koje ne bi mogle biti drukčije, one nisu jedine koje mogu biti saznane. No kako ova druga tačka može da se pomiri sa činjenicom da ono što je saznano mora biti istinito? Odgovor je da iskaz koji tvrdi da ono što je saznano mora biti istinito jeste dvosmislen. On može da znači da je nužno, ako je nešto saznano, da to bude istinito: ili to može da znači da, ako je nešto saznano,

---

[1] Dean Inge, „Philosophy and Religion“, *Contemporary British Philosophy*, 1-st series, str. 191.

onda je to nužna istina. Prvi od ovih iskaza je tačan; on ponavlja lingvističku činjenicu da o onom što nije istinito ne može se s pravom reći da je saznano. Ali drugi je uopšte netačan. On bi sledio iz prvoga samo onda kad bi sve istine bile nužne, što nije slučaj. Drukčije rečeno, postoji nužan prelaz od biti saznan do biti istinit; ali to ne znači reći da ono što je istinito, i saznano da jest istinito, nužno je ili izvesno samo po sebi.

Ako nećemo da budemo vezani običnom upotrebom, još uvek nam je otvoren put da postavimo pravilo da samo ono što je izvesno može biti saznano. To jest, mogli bismo odlučiti, bar za svrhe filozofskog izlaganja, da ne upotrebljavamo reč „znati" sem sa podrazumevanjem da ono što je saznano jeste nužno istinito, ili, možda, izvesno u nekom drugom smislu. Posledica bi bila da bismo još uvek mogli da govorimo o poznavanju istinitosti apriornih iskaza, kao što su iskazi logike i čiste matematike: a ako bi bilo nekih empiričkih iskaza, kao što su oni koji opisuju sadržaj nečijeg sadašnjeg iskustva, i oni bi isto tako mogli da budu obuhvaćeni: ali većina onoga na šta sad polažemo pravo da znamo ne bi bilo saznajno, u ovome navodno strogom smislu. Ovaj predlog je izvodljiv, ali ne izgleda da ima u sebi mnogo čega što ga preporučuje. Ne stoji da, ako je jedan iskaz nužan, on time oduzima mogućnost sumnje. Svaki đak zna da je moguće biti nesiguran u pogledu neke matematičke istine. Da li ima empiričkih iskaza koji su u nekom značajnom smislu nesumnjivi, stvar je, kao što ćemo videti, za raspravljanje: ako ih ima, oni pripadaju jednoj veoma uskoj klasi. Važno je, odista, filozofski razlikovati između nužnih i empiričkih iskaza, a u poslovanju s empiričkim iskazima razlikovati između različnih tipova i stepena dokaza. Ali ima boljih načina iznošenja ovih razlika nego što je petljati se sa značenjem, ili primenom, glagola „znati".

IV

RAZGOVOR O METODU: FILOZOFIJA I JEZIK

Sad smo odgovorili na neka pitanja koja izaziva filozofsko istraživanje o prirodi saznanja. Pokazalo se da nema veoma bliske sličnosti između različnih slučajeva koji se ispravno opisuju kao slučajevi saznavanja, i posebno da znati nešto ne sastoji se u bivanju u nekom naročitom stanju uma. Ima činjenica o kojima se može reći da ih znamo intuitivno, ali te intuicije ne mogu biti nepogrešive. Pokazano je dalje da pojam o objektima saznanja može filozofski da odvodi na stranputicu, i da, dok ima jedan smisao u kojem čovek ne može biti u zabludi

ako zna da nešto jest tako, to ne podrazumeva da ono što čovek zna jest samo po sebi nužno ili nesumnjivo. Ceo taj razgovor bio je unesen kao primer filozofskog metoda. Razmotrimo stoga, za časak, kako se u stvari došlo do tih zaključaka.

Važan deo našega postupka bio je da stavimo ova opšta pitanja o saznanju na ispit u vezi sa posebnim slučajevima. Tako, dokaz da čovek može znati neki objekt, u smislu da je kadar da ga prepozna, bez ikakvog svesnog suđenja o tome, jeste da je mogućno naći primere takvog prepoznavanja onde gde nema dokaza da je ikakvo suđenje izvršeno. Dokaz da znanje kako da se nešto učini ne mora obuhvatati sposobnost da se da objašnjenje o načinu na koji je učinjeno, jeste upravo to što ima mnogo stvari za koje ljudi znaju kako da ih učine a da nisu kadri da o tome dadu takva objašnjenja. Da bismo otkrili da ne mora biti nikakve razlike, da bi se bilo sigurno, između saznanja i verovanja, valja samo da pogledamo slučajeve u kojima se pokazuje da neko ne zna nešto što je mislio da zna. Vrlo često razlog za to je taj što ono o čemu je mislio da to zna jeste lažno. Sledstveno, on to nije mogao znati, on je to samo verovao. Ali nema nagoveštaja da je njegovo mentalno stanje bilo drukčije doli onakvo kakvo se zamišljalo da jeste. Da je ono što je držao da zna bilo istinito, on bi, u tim okolnostima, to znao. U takvim slučajevima pokazujemo da ono o čemu se moglo misliti da je nužan činilac u jednom datom tipu situacije stvarno nije nužno, nalazeći primere u kojima se to ne pojavljuje. To je u suštini metod opovrgavanja: ne možemo tako odlučno pokazati da je izvestan činilac nužan, nalazeći samo primere u kojima se on odista javlja; mi moramo biti kadri da uvidimo da njegovo prisustvo logički zahteva to što je situacija datoga tipa. U isto vreme, traganjem za protiv-primerima, moramo proveriti gledište da se ovo zahteva. Ako se nijedan ne pojavljuje, onda je to u najmanju ruku indikacija da je to tačno. Ovde postoji izvesna analogija sa naučnim umovanjem, sem što tu nije toliko stvar, kao u naučnom slučaju, otkrivanja da li ima protiv-primera koliko odlučivanja da li bi ih moglo biti. Pitanje je da li ima ičega što bismo bili spremni da računamo kao izuzetak od predloženog pravila. Tako, dokaz da saznavanje, u smislu „saznavanja da", jeste uvek saznavanje neke istine, jest taj što se to drukčije ne bi smatralo saznanjem. Ali nije uvek tako jasno da li bismo ili ne bismo bili spremni da dopustimo izuzetke. A jedan način pronalaženja je u pažljivom ispitivanju svega što bi moglo izgledati da je sumnjiv slučaj.

Nije važno da li su uzeti primeri stvarni ili zamišljeni. U svakom slučaju opisujemo situaciju da bismo videli kako ona treba da bude klasificirana. Ili, ako nema sumnje u pogledu njene klasifikacije, možemo je ponovo opisati na takav način

koji bi izneo na svetlost izvesne njene crte koje bi inače mogle biti previđene. Argument, prema tome, zavisi od pitanja jezika; u sadašnjem slučaju od načina na koje upotrebljavamo, ili nameravamo da upotrebimo, glagol „znati". No to ne znači da se ovde radi o rečima, u nekom trivijalnom smislu, niti pak da se to naročito tiče engleskog jezika. Nas zanima rad koji reč „znati" vrši, ne činjenica da to vrši ova posebna reč. Iz toga razloga možemo da uštedimo sebi trud oko sociološkog istraživanja načina na koje ljudi stvarno upotrebljavaju reči. Jer ne bi bilo važno ako bi popularna praksa bila drukčija nego što mi mislimo da jeste, sve dok smo mi načisto u pogledu upotreba koje sami pripisujemo reči koja je u pitanju. I kad govorimo o upotrebi tih reči, mi govorimo o upotrebi ma kojih reči u ma kojem jeziku koje se upotrebljavaju, ili mogu se upotrebiti, na isti način. Svejedno je, prema tome, u ovom načinu filozofiranja, da li se predstavljamo tako kao da poslujemo s rečima ili pak da poslujemo sa činjenicama. Jer naše ispitivanje o upotrebi reči može se podjednako smatrati kao ispitivanje o prirodi činjenica koje one opisuju.

Premda se mi nismo ni na koji način paštali oko postavljanja nekog formalnog sistema, argument je bio razvijen i pomoću deduktivne logike. Tako, dokaz da nijedno stanje uma ne može biti nepogrešivo zavisi od logičkog truizma da, ako su dva stanja stvari različna, iskaz koji se odnosi samo na jedno od njih ne povlači sobom ništa o onom drugom. Ako iskaz da neko naslućuje, ili intuitivno pojima, nešto što valja smatrati čisto kao opis stanja njegovog uma, otuda ne može slediti da ono što on naslućuje jeste istinito. Sličan argument upotrebio je Hjum da dokaže da se saznanje uzročnih odnosa „ne postiže, ni u kom slučaju, apriornim umovanjem"[1]. „Dejstvo je", kaže on, „sasvim drukčije od uzroka, pa prema tome ne može se u njemu otkriti."[2] Ili opet, „nema objekta koji podrazumeva postojanje ma kojeg drugog ako posmatramo ove objekte same po sebi, i ne gledamo dalje od predstave koju obrazujemo o njima"[3]. Ovi iskazi, kako ih Hjum postavlja, nisu očevidno tautološki; ali oni postaju takvi kad se uvidi da ono što on kaže jeste, da, kad su dva objekta različna, oni su različni; i sledstveno, da potvrditi postojanje bilo kojeg od njih ne znači nužno potvrditi postojanje onog drugog.

Kad se takvi iskazi formulišu na ovaj način, oni mogu izgledati suviše trivijalni da bi ih vredelo stvarati. Ali njihove

---

[1] D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Deo I, odeljak IV, § 23.

[2] *Ibid.*, Deo I, odeljak IV, § 25.

[3] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, Deo III, odeljak IV.

su posledice važne i lako se mogu prevideti. Dokaz za ovo je to što su mnogi filozofi stvarno tvrdili da je kauzalitet logičan odnos i da može biti nepogrešivih akata saznavanja. Da bismo ih valjano opovrgli, može biti potrebno da učinimo nešto više a ne samo da ukažemo na logičku grešku. Moramo možda da razmotrimo šta ih je moglo zavesti, koji su argumenti koji se čine da podržavaju njihovo gledište, kako se ovim argumentima valja suprotstaviti. Uopšte uzev, pokazaće se da su prosta ishodišta logike oko kojih se filozofske teorije okreću. Koliko je mnogo moralne teorije, na primer, usredsređeno oko truizma, kao što Hjum opet primećuje, da „jest" ne podrazumeva „treba", da ne može biti deduktivnog koraka od reči kako stvari jesu do reči kako one treba da budu. Teškoća je načiniti posledice takvih truizama svidljivim, otkriti i neutralizovati pobude koje vode njihovom poricanju. Činjenica da se mnogo filozofiranje sastoji u dokazivačkom radu ove vrste, kao i činjenica da u svoj filozofiji tako mnogo zavisi od toga kako su stvari izložene, daje maha izreci da je filozofija vežbanje u retorici. Ali ako se ovo kaže, valja imati na umu da reč „retorika" ne sme da se uzme, kao što se vrlo često danas uzima, u pejorativnom smislu.

Moja svrha nije da dam iscrpan spisak filozofskih postupaka. Oni koje sam opisao tipični su i važni, ali oni nisu jedini koji će doći u opseg naše pažnje. Naročito, videće se da se filozofi ne ograničavaju na otkrivanje kriterijuma koje stvarno upotrebljavamo u procenjivanju različnih tipova iskaza. Oni isto tako ispituju te kriterijume; mogu čak otići tako daleko da poriču njihovu valjanost. Na taj način oni dolaze u položaj da postavljaju paradokse, na primer, da je materija nestvarna ili da niko nikad odista ne može da zna šta se zbiva u umu drugog. Sami po sebi, takvi iskazi mogu izgledati samo nastrani: njihov filozofski značaj izbija u razgovoru o onome što leži iza njih.

ZNANJE KAO IMANJE PRAVA DA SE BUDE SIGURAN

Odgovori koje smo dobili na pitanja o kojima smo do sada raspravljali nisu nas još stavili u položaj da damo potpun izveštaj o tome šta znači znati da je nešto posredi. Prvi zahtev je da ono što je saznano treba da je istinito, ali to nije dovoljno; nije čak ni ako tome dodamo dalji uslov da čovek mora biti putpuno siguran u ono šta zna. Jer mogućno je biti potpuno siguran u nešto što je u stvari istinito ali ipak ne znati to. Okolnosti mogu biti takve da čovek nema pravo da bude siguran. Na

primer, neki sujeveran čovek koji nesmotreno ide ispod lestvica može biti uveren da će ga, kao rezultat, uskoro zadesiti neka nesreća; i on stvarno može biti u pravu. Ali ne bi bilo ispravno reći da je on znao da će to biti tako. On je do tog uverenja došao jednim procesom umovanja koji ne bi bio uopšte pouzdan; tako, iako se njegovo predskazanje obistinilo, tu nije bilo posredi saznanje. Ili, kad bi neko bio potpuno uveren u jedan matematički sud pomoću dokaza koji bi se mogao pokazati da nije valjan, o njemu se ne bi moglo reći, bez daljeg svedočanstva, da taj sud zna pa iako je on tačan. Ali dok nije teško naći primere istinitih i potpuno pouzdanih verovanja koja na izvestan način ne uspevaju da zadovolje merila koja zahteva saznanje, nimalo nije lako odrediti tačno šta su ta merila.

Jedan način da se ona otkriju bio bi da se razmotri šta bi se moglo uzeti kao zadovoljavajući odgovor na pitanje, Šta vi znate? Tako, ljudima se može poverovati da znaju istine matematike ili logike ako su kadri da o njima dadu valjane dokaze, ili čak ako su, ne budući samo sposobni da izlože takav dokaz, pribavili ovo obaveštenje od nekoga ko to može. Pravo na poznavanje empiričkih iskaza može se braniti pozivanjem na opažaje, ili na pamćenje, ili na svedočenje, ili na istorijske podatke, ili na naučne zakone. Ali takva podrška nije uvek dovoljno jaka za saznanje. Da li ona to jeste ili nije, zavisi od okolnosti posebnoga slučaja. Kad bi bio upitan otkuda znam da je neki fizički objekt izvesne vrste na takvom i takvom mestu, za mene bi bilo dovoljno da kažem, opšte govoreći, da mogu da ga vidim; ali ako je moj vid slab a svetlost rđava, taj bi odgovor mogao biti nedovoljan. Čak i kad bih bio u pravu, moglo bi se još uvek reći da ja stvarno ne znam da je objekt tamo. Ako imam slabo pamćenje a događaj za koji tvrdim da ga pamtim je dalek, moje pamćenje o njemu još uvek može ne biti ravno znanju, čak iako me ono u ovom slučaju ne vara. Ako je neki svedok nepouzdan, njegovo labavo svedočenje ne može nas osposobiti da znamo da je istinito ono šta on kaže, čak ni u slučaju kad mu potpuno verujemo i on nas stvarno ne obmanjuje. U nekom datom slučaju mogućno je odlučiti da li je podrška dovoljno jaka da opravda polaganje prava na saznanje. Ali reći uopšte koliko snažno ono mora da bude, zahtevalo bi da sastavimo listu uslova pod kojima su opažaj, ili pamćenje, ili svedočenje, ili drugi oblici svedočanstva pouzdani. A to bi bila vrlo složena stvar, ako bi odista uopšte mogla da se načini.

Štaviše, ne možemo pretpostaviti, čak ni u posebnim slučajevima, da će se uvek dobiti odgovor na pitanje, Otkuda vi to znate? Veoma lako može biti slučajeva u kojima čovek zna da nešto jest tako a da mu nije mogućno da kaže otkuda on to zna. Ja ovde ne mislim toliko na polaganje prava da se znaju

činjenice neposrednog iskustva, iskazi kao „Ja znam da ja osećam bol", koji stvaraju sopstvene probleme koji će biti docnije razmotreni[1]. Može se dokazivati da se pitanje kako čovek saznaje ne pojavljuje u slučajevima ove vrste. Ali čak i onda kad se jasno pojavi, ono može ne naći odgovora. Recimo da neko stalno uspeva da predskazuje događaje izvesne vrste, na primer, događaje koji se obično smatraju nepredskazivim, kao što su rezultati neke lutrije. Ako bi ovaj niz uspelih pogodaka bio dovoljno upečatljiv, mogli bismo reći da on zna broj koji dobiva, čak iako nije došao do ovog zaključka nikakvim racionalnim metodom, ili odista nikakvim metodom uopšte. Mogli bismo reći da on to zna pomoću intuicije, ali to bi značilo samo tvrditi da on to zna ali da mi ne umemo reći kako. Na isti način, ako bi neko stalno uspevao da pročita šta drugi imaju na umu, a da pri tom ne raspolaže uobičajenom vrstom svedočanstva, mogli bismo reći da on zna te stvari telepatski. Ali u nedostatku ikakvog daljeg objašnjenja, to bi se svelo prosto na kazivanje da ih on odista zna, ali ne pomoću običnih načina saznavanja. Reči kao što su „intuicija" i „telepatija" unose se samo da zabašure činjenicu da nikakvo objašnjenje nije bilo nađeno.

Ali ako dopustimo da ova vrsta saznanja može biti makar teorijski mogućna, šta biva s razlikom između saznanja i istinitog verovanja? Kako se čovek koji zna kakvi će biti rezultati lutrije razlikuje od onoga koji samo pravi niz srećnih pogodaka? Odgovor na to je da, u koliko se samog tog čoveka tiče, ne mora biti nikakve razlike. Njegov postupak i stanje njegovog uma, kada se za nj kaže da zna šta će se dogoditi, mogu biti tačno isti kao kada se kaže da on samo pogađa. Razlika je u tome što reći da on zna, znači dopustiti mu pravo da bude siguran, dok reći da on samo pogađa, znači uskratiti mu to pravo. Da li ćemo mu načiniti ovaj ustupak, zavisiće od toga kako gledamo na njegovu izvedbu. Normalno ne kažemo da ljudi znaju stvari ako nisu sledili jedan od priznatih puteva ka saznanju. Ako neko dođe do tačnog zaključka a ne izgleda da za to ima dovoljno osnova, verovatno je da ćemo reći da on to stvarno ne zna. Ali ako bi on neprestano uspevao u nekoj datoj oblasti, mogli bismo vrlo lako reći da on zna činjenice koje su u pitanju, čak iako ne ume da objasni otkuda ih zna. Mi bismo mu priznali pravo da je siguran prosto na osnovu njegovog uspeha. Ovo je, odista, jedna tačka u kojoj se mogu očekivati razlike u gledištima. Neće svako smatrati da je uspešan niz predskazivanja, ma koliko dugo održavan, sam po sebi dovoljna podrška za pravo na saznanje. I ovde ne može biti pitanja o dokazivanju da je ovaj stav pogrešan. Onde gde postoje priznati kriterijumi za odlu-

[1] *Vide*. Glava II, odeljak IV.

čivanje kad čovek ima pravo da je siguran, svako ko uporno tvrdi da njihovo zadovoljenje još nije dovoljno za saznanje, može biti optužen, koliko ta optužba vredi, da zloupotrebljava glagol „znati". Ali mogućno je naći, ili bar smisliti, primere koji nisu obuhvaćeni u ovom pogledu nikakvim uspostavljenim pravilom upotrebe. Da li će se oni računati kao slučajevi saznanja, pitanje je onda u pogledu koga nam je ostavljeno slobodno da se odlučimo.

Međutim, nije veoma važno koju ćemo odluku doneti. Glavni problem je postaviti i proveriti temelje na kojima se osnivaju ova polaganja prava na znanje, rešiti, tako reći, kandidatove ocene. Relativno beznačajno je pitanje kakve im titule tada dodeljujemo. Pod uslovom da smo se saglasili u pogledu ocenjivanja, nema mnogo važnosti gde povlačimo crtu između prolaženja i padanja, ili između raznih stepena odlikovanja. Izvolimo li da postavimo vrlo visoko merilo, možemo se naći obavezni da kažemo da ponešto od onoga što obično prolazi kao znanje trebalo bi radije da se opiše kao verovatno mnenje. A tad će nas neki kritičari optužiti zbog šegačenja sa običnom upotrebom. No pitanje je čisto pitanje terminologije. Ono valja da se reši, ako uopšte, na osnovama praktične podesnosti.

Ne sme se pobrkati ovaj slučaj, gde je postignuta saglasnost u ocenjivanju, a u pitanju je samo dodeljivanje odlikovanja, sa slučajem gde su same ocene u pitanju. Jer ovaj drugi slučaj je filozofski značajan, na način na koji prvi to nije. Skeptik koji tvrdi da mi ne znamo sve što mislimo da znamo, ili čak možda da strogo uzev ne znamo ništa uopšte, ne nagoveštava da smo u zabludi kad zaključujemo da su priznati kriterijumi za saznavanje bili zadovoljeni. Niti je on prvenstveno zainteresovan da nas natera da revidiramo našu upotrebu glagola „znati", baš kao što ni onaj koji osporava naša merila vrednosti ne pokušava da nas natera da revidiramo našu upotrebu reči „dobar". Neslaganje je u primeni reči pre negoli u njenom značenju. Ono što skeptik tvrdi to je da je naše ocenjivanje i suviše visoko; da ono na osnovu čega smo normalno spremni da dopustimo pravo da se bude siguran vredi manje nego što mi mislimo; on čak može ići tako daleko i reći da to uopšte ne vredi ništa. Napad je usmeren, ne protiv načina na koje primenjujemo naša merila dokaza, već protiv samih tih merila. To se mora, kao što ćemo videti, ozbiljno uzeti zbog argumenata koji ga podupiru.

Zaključujem, dakle, da nužni i dovoljni uslovi da nešto jest po sredi jesu, prvo, da ono o čemu se veli da čovek zna bude istinito, drugo, da je on siguran u to, i, treće, da on treba da ima pravo da bude siguran. Ovo pravo može se steći na razne načine; ali čak i kad bi se mogao dati njihov potpun opis, bilo bi po-

grešno pokušati da se oni izgrade u jednu definiciju saznanja, isto onako kao što bi bilo pogrešno pokušati da objedinimo naša stvarna merila dobrote u jednu definiciju dobra. A kad je to tako, izlazi da pitanja koja filozofi postavljaju o mogućnosti saznanja ne mogu se uopšte rešiti pomoću otkrivanja šta saznanje jest. Jer mnoga od njih javljaju se ponovo kao pitanja o legitimnosti prava da se bude siguran. Ona se moraju pojedinačno ispitati; a to je glavna briga onoga što se naziva teorija saznanja.

GLAVA DRUGA

SKEPTICIZAM I IZVESNOST

I

FILOZOFSKI SKEPTICIZAM

Kazao sam da filozofski skeptik ne dovodi u pitanje način na koji primenjujemo naša merila dokaza, nego same te dokaze. Ali svako osporavanje primljenih kanona osvedočenja nije filozofsko. Bilo je vreme kad su ljudi verovali da je ispitivanje utrobe ptica način da se otkrije da li će izvestan postupak biti probitačan; da li je, na primer, prilika povoljna da se krene u boj. Svaki skeptik koji bi tada posumnjao u vrednost metoda takvog predskazivanja osporavao bi prihvaćeni kanon osvedočenja. I sad se slažemo da bi on stvarno bio u pravu. Ali opravdanje za njegovu sumnju ne bi bilo filozofsko, nego naučno. Mogao je biti slučaj da su ta takozvana znamenja bila sistematski povezana sa događajima koje oni tobož predskazuju: ali iskustvo pokazuje drugačije. Na isti način, neki srednjovekovni sumnjivac mogao je postaviti pitanje da li nemoć da se preživi suđenje pomoću mazije jeste verodostojna indikacija krivice. I on bi isto tako osporavao jedan priznati metod dokazivanja; i njegov skepticizam bio bi opravdan. Ali, opet, on bi bio opravdan na naučnoj osnovi. Stvar je empiričkog iskustva da su nevini, isto kao i krivi, podložni telesnoj ozledi i smrti.

Osobenost filozofovih sumnja jeste što one nisu na ovaj način združene sa iskustvom. Iskustvo odista pokazuje da takvi priznati izvori saznanja kao što su pamćenje ili opažaj ili svedočenje jesu pogrešivi. Ali filozofski skeptik se ne bavi, kao što bi to činio naučnik, razlikovanjem uslova u kojima ovi izvori lako mogu da izostanu iza onih u kojima se normalno može u njih pouzdati. Dok prosvećeni mislilac koji izražava sumnju u pogledu pouzdanosti znamenja nagoveštava da ona ne pružaju dovoljno dobre rezultate, da taj metod predskazivanja ne dostiže jedno merilo koje drugi metodi mogu da zadovolje, i možda zadovoljavaju, filozofski skeptik ne pravi takve razlike: on zastupa mišljenje da je nelegitimno svako zaključivanje iz pro-

šlosti ka budućnosti. Na sličan način, on će tvrditi ne samo da postoje okolnosti u kojima je čovek podložan da ga sopstvena čula varaju, kao kad pati od nekih fizioloških poremećaja, već štaviše da valja sumnjati da li čulno opažanje može u bilo kojim okolnostima da pruži dokaz o postojanju fizičkih objekata. On će dokazivati ne samo da se u pamćenje ne možemo uvek pouzdati već i da nema jemstva za pretpostavku da je ono ikad pouzdano: sumnja koju on podstiče jeste, da li ikad možemo opravdano da izvodimo zaključke iz sadašnjeg iskustva ka prošlim događajima. Osporavajući sebi pravo da veruje u iskustva drugih, on se neće zadovoljiti iznošenjem empirijskog osvedočenja da bi pokazao kako čovek lako može da se prevari; daleko od toga da nas on hrabri da budemo smotreniji, njegov je argument usmeren da pokaže da je svejedno ma koliko bili smotreni: on postavlja misli i osećanja drugih iza jedne barijere kroz koju je nemoguće da čovek ikad prodre.

Činjenica da je ova vrsta skepticizma tako indiskriminantna u svome obuhvatu, i da daždi podjednako po pravednima i po nepravednima, mislilo se da ga izlaže lakom opovrgavanju. Baš kao što, da upotrebim jedno Railovo upoređenje, „može biti lažnog novca samo onde gde ima novca od prave kovine iskovanog od ovlašćenog lica“[1], tako, umuje se, može biti prilikâ kad nas naša čula obmanjuju samo tako ako ima prilikâ kad ona to ne čine. Opažaj se naziva varljivim u upoređenju sa drugim opažajima koji su istinski: stoga, tvrditi da svi opažaji moraju biti varljivi značilo bi lišiti reč „varljiv“ svoga značenja. Ovaj utuk ne bi, odista, bio koban po umerenijeg skeptika koji smatra ne da svi opažaji moraju biti varljivi, već samo da nikad ne možemo stvarno znati da neki to nisu; ali i on se isto tako izlaže istoj zamerci. Jer, može se upitati, kako bismo ikad otkrili da su neke pojave varljive ako ne bismo znali da su neke verodostojne? Iz daljine ili pri slaboj svetlosti mogu se prevariti u oceni oblika ili boje stvari u koju gledam; mogu pobrkati jedan predmet sa drugim; u izuzetnim uslovima, mogu čak misliti da opažam nešto kad tu uopšte nema ničega: ali ja ne bih znao da sam načinio ove greške ako ne bih bio u položaju da ih popravim. Iz blizine i pri jačoj svetlosti mogu da vidim kakvi su stvarno oblici i boja predmeta, i, znajući to, u mogućnosti sam da zaključim da sam ih pređe pogrešno video. Saznajem da sam imao halucinaciju, jer dalji tok moga iskustva uverava me da predmet koji sam mislio da vidim ne postoji. Na isti način, jedini razlog koji imam za mišljenje da patim od grešaka pamćenja jeste da ono što mi se čini da pamtim ponekad ide u raskorak sa drugim istorijskim osvedočenjem koje imam pravo da prihvatim: moj jedini razlog za pretpostavljanje da sam u zabludi u pogledu iskustva drugih

[1] G. Ryle, *Dilemmas*, str. 95.

jeste što donosim sudove o njima koji su nesaglašljivi sa onim što naknadno otkrivam da je tačno.

Ovaj argument nije odlučan. Tačno je da nikakvi sudovi opažaja ne bi naročito bili podložni nepoverenju ako neki ne bi bili verodostojni; ali to nije dokaz da ne možemo biti u zabludi u pogledu onih kojima poklanjamo veru. Dopuštajući čak da je besmisleno reći da su svi naši opažaji varljivi, ipak svaki od njih još uvek može da bude tačan. Moramo da budemo sigurni u našem tvrđenju da znamo da neki posebni nisu. To isto važi i za druge tipove sudova koje skeptik osporava. Iz činjenice da neke od njih odbacujemo na osnovu prihvatanja drugih, ne sledi da su istiniti oni koje prihvatamo.

Pa ipak argument pokazuje da ovi opšti oblici skepticizma ne mogu naći opravdanja u iskustvu. Istoričar koji je nepoverljiv prema jednom od svojih autoriteta može potvrditi svoje sumnje ako nađe da se izveštaji koje taj autoritet daje sukobljavaju sa osvedočenjem koje pružaju drugi izvori; ako su ti izvori brojni i nezavisni, i ako se slažu jedni sa drugima, on će razložno biti pouzdan da je njihov prikaz stvari tačan. Ali ako njegove sumnje obuhvataju svaki izkaz koji se tiče prošlosti, takvog načina njihovog potvrđivanja neće biti; jer sve važno osvedočenje bilo bi podjednako podozrivo. Na isti način, naučnik koji je skeptičan u pogledu istinitosti neke posebne hipoteze može to opravdati pokazivanjem da je ona u suprotnosti sa nekom dobro-uspostavljenom teorijom. Ali za čoveka koji tvrdi da je svako induktivno umovanje nelegitimno nema dobro-uspostavljenih teorija; postoje teorije koje još nisu oborene, ali se ne smatraju ništa verodostojnije negoli one koje jesu: niti, prema ovome gledištu, činjenica da je neka teorija dokazana da je bila neosnovana čini je išta manje verovatnom da važi u budućim slučajevima. Iskustvo, odista, pokazuje da opšte hipoteze nailaze na protiv-primere; i moglo bi stoga izgledati da gledište da je sve induktivno umovanje nelegitimno ima nešto empiričkog oslonca. Ali taj zaključak bio bi pogrešan; ili bolje, netačno bi prikazivao skeptikovo stanovište. Njegova teza nije da će svaka teorija, ili hipoteza, konačno se skrhati, već da gomilanje povoljnih primera, ma koliko dugo trajalo, ne pruža nikakav valjan razlog da se u nju veruje. I jasno je da je vrednost ove tvrdnje nezavisna od stvarnog toka našeg iskustva.

Ako iskustvo ne može da opravda skeptika, ono ne može ni da ga opovrgne. Psihološki, odista, on može nalaziti ohrabrenja u činjenici da, sledeći naša prihvaćena merila dokaza, katkada dolazimo do verovanja koja se pokazuju da su lažna: bilo bi teško za nj da se čuje ako nas postupci u koje on sumnja ne bi nikad odveli na stranputicu. Ali nije bitno za njegov položaj da to bude tako. Sve, što on zahteva jeste da su greške

mogućne, ne da se one stvarno događaju. Jer njegova optužba protiv naših merila dokaza nije da oni obavljaju posao rđavo; on ne nagoveštava da ima drugih koja bi poslovala bolje. On njih napada na temelju toga što su logički defektna, u svakom slučaju logički sumnjiva.

Kad polažemo pravo da budemo sigurni u istinu jednog datog iskaza, naš zahtev može se osnivati ili na tome što je iskaz sam sobom očigledan, ili što za njegovu istinitost neposredno jamči naše iskustvo, ili što njegova valjanost proizlazi iz nekog drugog iskaza, ili niza iskaza, za koje imamo pravo da budemo sigurni. Prema tome, ako takvi zahtevi valja da budu osporeni, može se argumentisati ili da iskazi za koje smatramo da im nije potreban dalji dokaz, sem pozivanja na intuiciju ili iskustvo, sami po sebi nisu sigurni, ili da metodi derivacije koje smatramo valjanim mogu stvarno ne biti takvi. Ovi pravci argumenta ne isključuju se međusobno, i išlo se oboma. Pitalo se da li ikada možemo biti u položaju da kažemo za neki izraz da nema sumnje u pogledu njegove istinitosti; a to pitanje proširuje se i na valjanost čak i deduktivnog umovanja; jer ako ništa nije izvesno, onda nije izvesno da jedan iskaz sledi iz drugoga. Ali naše opravdanje za izvođenje jednih iskaza iz drugih dovodi se u sumnju uglavnom u slučajevima gde prelaz nije deduktivan, ili u najmanju ruku nije očevidno takav. Postoji, ili se mislilo da postoji, jedan opšti problem indukcije koji se tiče svih tipova činjeničkog izvođenja zaključaka; ali, kao što smo primetili, postoje isto tako naročiti problemi koji se tiču našeg prava da prelazimo iz jedne vrste iskaza u drugu; oni izazivaju takva pitanja kao što su, da li, ili kako, imamo pravo da donosimo tvrđenja o fizičkim predmetima na osnovu naših čulnih iskustava, ili da pripisujemo iskustva drugima na osnovu osvedočenja o njihovom ponašanju, ili da smatramo da nam naše pamćenje daje saznanje o prošlosti. Prisiljavajući nas da uzimamo u razmatranje pitanja ove vrste, skeptik čini svoju glavnu uslugu filozofiji. No pre nego što pokušamo da ih uzmemo na ispit, može nam valjati da najpre pretresemo problem izvesnosti; pitanje da li ima iskazâ čija se istinitost može uspostaviti izvan mogućnosti sumnje.

II

TRAGANJE ZA IZVESNOŠĆU

Traganje za izvesnošću igralo je zamašnu ulogu u istoriji filozofije: smatralo se da bez neke osnove izvesnosti sve naše polaganje prava na saznanje mora biti podozrivo. Ako li neke stvari nisu izvesne, držalo se, ništa ne može biti čak ni vero-

vatno. Na žalost, nije bilo jasno šta se tačno traži. Katkada reč „izvestan" upotrebljava se kao sinonim za „nužan" ili za „aprioran". Kaže se, na primer, da nikakvi empirički iskazi nisu izvesni, a time se misli da oni nisu nužni na način na koji su to apriorni iskazi, da se oni mogu poreći bez protivrečenja. Shodno tome, neki filozofi uzimaju apriorne iskaze kao svoj ideal. Oni žele, kao Lajbnic, da sve istinite iskaze stave na isti nivo sa iskazima formalne logike ili čiste matematike; ili, kao egzistencijalisti, oni pridaju tragičan značaj tome što to ne može da se učini. Ali nastrano je videti tragediju u onome što je nepojmljivo da može da bude drukčije; a činjenica da su svi empirički iskazi kontingentni, da, čak i kad su istiniti, mogu se poreći bez protivrečenja, samo je po sebi stvar nužnosti. Kad bi empirički iskazi imali onu formalnu valjanost koja istine logike čini nenapadivim, oni ne bi mogli vršiti posao koji očekujemo od njih; oni ne bi bili opisni ni za šta što se zbiva. Zahtevajući za empirièke iskaze obezbeđenje logičke nužnosti, ovi filozofi propustili su da vide da bi ih time lišili njihovog činjeničkog sadržaja.

A ovo nije ni jedini način na koji ih njihov ideal o apriornim iskazima izneverava. Takvi iskazi su, odista, nenapadivi, u smislu da, ako su istiniti, nema okolnosti pod kojima bi mogli biti lažni. Čovek može da zamisli svet u kojem oni ne bi mogli imati korisne primene, ali njihova beskorisnost ne bi ih načinila nepravovaljanim: čak i kad fizičke radnje sabiranja ili oduzimanja ne bi iz nekog razloga mogle da se obavljaju, zakoni aritmetike još uvek bi važili. Ali iz činjenice da apriorni iskazi, ako su istiniti, nenapadivi su u ovome smislu, ne sledi da su oni imuni od sumnje. Jer, kao što smo već primetili, mogućno je praviti greške u matematici ili u logici. Mogućno je verovati da je neki aprioran iskaz istinit kad on to nije. I videli smo da je tašto tražiti neko nepogrešivo stanje intuicije koje će pružiti logičko jemstvo da se ne pravi nikakva logička greška. Ovde se, takođe, može zameriti da jedini razlog koji imamo za zaključivanje da je neki dati aprioran iskaz lažan jeste taj što on protivreči nekom drugom koji je istinit. Da možemo da otkrijemo naše greške, pokazuje to što imamo moći da ih ispravimo. Činjenica da katkada nalazimo da smo pogrešili što smo prihvatili neki aprioran iskaz, ne samo da ne daje podršku nagoveštaju da su lažni svi oni koje prihvatamo već je inkompatibilna s njim. Ali tu još uvek ostavlja otvorenu mogućnost da pogrešimo ma u kojem posebnom slučaju. Nema nikakvog naročitog niza apriornih iskaza o kojima se može reći da su baš ti van domašaja sumnje. U mnogim slučajevima ta sumnja ne bi, odista, bila ozbiljna. Ako bi se valjanost nekog logičkog načela dovela u sumnju, može se naći puta da se ono dokaže ili obesnaži. Ako bi se kazalo da je sâm dokaz podozriv, može se dobiti potvrda po-

novljenim proveravanjem. Kad ga čovek ponovo proveri, i uveri se da mu ništa ne nedostaje, pa i dalje ostaje uporan da još uvek nije valjan, da zaključak možda nije stvarno dokazan, znači samo neiskreno udvaranje ljudskoj pogrešivosti. Sumnja se održava beskonačno, jer ništa se neće računati da je rešena. I upravo zato ona nije ozbiljna. Reći da nije ozbiljna ne znači logički je isključiti. Sumnje može biti dokle god postoji mogućnost greške. A mogućnost greške mora postojati u pogledu ma kakvog iskaza, bilo empiričkog bilo apriornog, koja je takva što iz činjenice da neko uzima da nešto jeste tako ne sledi logički da to tako jeste. Mi smo uspostavili ovu tačku prilikom razgovora o saznanju, i videli smo da nju ne obesnažuje to što u slučaju apriornih iskaza može ne biti drugih osnova za njihovo prihvatenje doli to što čovek vidi da su oni istiniti.

Filozofi su upirali poglede u apriorne iskaze bezbednosti radi, jer su pretpostavljali da, ukoliko ovi iskazi mogu sami biti izvesni, u smislu da su nužni, oni mogu biti izvesno saznani. Kao što smo videli, može se čak tvrditi da samo ono što je izvesno istinito može biti izvesno saznano. Ali, mora se opet primetiti, ovo je zbrka. Apriorni iskazi mogu, odista, biti saznani, ne zato što su nužni već zato što su istiniti i zato što imamo pravo da ne osećamo sumnju u pogledu njihove istinitosti. A razlog zašto imamo pravo da ne osećamo sumnju u pogledu njihove istinitosti može biti taj što ih možemo dokazati, čak samo to što možemo videti da su valjani; u oba slučaja ima pozivanja na intuiciju, pošto moramo u nekoj tački da polažemo pravo da smo kadri da vidimo valjanost nekog dokaza. Kad bi valjanost nekog dokaza morala redom da se dokazuje, zapali bismo u beskrajan regres. Ali dopustiti da ima prilika kad opravdano možemo polagati pravo da smo sigurni u istinitost nekog apriornog iskaza, ne znači dopustiti da su naše intuicije nepogrešive. Čoveku se dopušta pravo da je siguran kada se drži da je preduzeo svaki razložan korak u pravcu postizanja sigurnosti: ali ovo je još uvek logički saglašljivo s mogućnošću da je on u zabludi. Otkriće zablude obesnažuje pravo na znanje; ali to ne dokazuje da pravo, u datim okolnostima, nije bilo legitimno postavljeno. Polaganje prava na znanje jednog apriornog iskaza opravdava se samo ako je iskaz istinit; ali ono je legitimno ako ima prikladnu podršku, koja, u izvesnim slučajevima, može se sastojati samo u tome što iskaz izgleda očevidan. Pa i takav, on može prevariti: ali ako bi polaganje takvih prava bilo legitimno samo kad nema logičke mogućnosti greške, onda se ono uopšte ne bi moglo ispravno ni postavljati.

Tako, ako je traganje za izvesnošću prosto traganje za saznanjem, ako reći da se neki iskaz zna izvesno ne znači ništa

više nego reći da se on zna, ono može naći svoj objekt u apriornim iskazima, premda odista ne jedino u njima. U drugu ruku, ako je to traženje uslova koji isključuju ne samo činjenicu nego čak i mogućnost greške, onda ga saznanje apriornih iskaza ne zadovoljava. U oba slučaja činjenica da ovi apriorni iskazi mogu sami biti izvesni, u smislu da su nužni, irelevantna je za pitanje koje je u sporu. Ili tačnije, kao što smo videli, ona ima veze samo tako ako proizvoljno odlučimo da je načinimo takvom.

III

„MISLIM, PREMA TOME JESAM"

Pokušaj da se saznanje postavi na temelj koji bi bio nepristupačan sumnji udružen je istorijski s Dekartovom filozofijom. Ali Dekart, premda je smatrao matematiku paradigmom saznanja, bio je svestan da njene apriorne istine nisu nesumnjive, u onome smislu koji je on zahtevao. On je dopustio da je mogućno da ga neki zao demon vara čak i u pogledu onih stvari u koje je najsigurniji[1]. Taj demon mogao bi tako da deluje na njegov razum da on prima lažne iskaze kao očigledno istinite. Pretpostavka o takvom arhiobmanjivaču odista je prazna, jer se njegovo delovanje ne bi moglo nikad otkriti: ali ona se može uzeti kao slikovit način izražavanja činjenice da intuitivno ubeđenje nije logičko jemstvo istinitosti. Pitanje dakle koje Dekart postavlja jeste, da li, između svih postavki koje mislimo da znamo, može biti ikakvih koje su van domašaja toga demona.

Njegov je odgovor da ima jedna takva postavka: slavna *cogito, ergo sum:* mislim, prema tome jesam. Demon bi možda mogao imati moći da me natera da sumnjam da li mislim, premda je teško videti na šta bi ovo izišlo; nije jasno šta bi bilo takvo stanje sumnje. Ali dopuštajući čak da izraz „sumnjam da li mislim" opisuje mogućnu situaciju, sumnja mora biti nezajemčena. Ma koliko demon mogao da poljulja moje pouzdanje, on me ne može obmanuti da verujem da mislim kad ne mislim. Jer ako verujem da mislim, onda moram verovati istinski, pošto moje verovanje da mislim jeste samo po sebi proces mišljenja. Sledstveno, ako mislim, nesumnjivo je da mislim, a ako je nesumnjivo da mislim, onda, dokazuje Dekart, nesumnjivo je da postojim, u najmanju ruku za vreme dok mislim.

Razmotrimo šta ovaj argument pokazuje. U kojem se smislu postavka da ja mislim, i sledstveno da ja postojim, po-

[1] Rene Dekart, *Razmišljanja o prvim principima filozofije,* Razmišljanje I.

kazuje kao nesumnjiva? To nije pitanje za psihologiju. Nagoveštaj nije da je fizički nemogućno sumnjati da čovek misli, već pre da on nekako povlači za sobom logičku nemogućnost. No dok može biti izvesnog pitanja o značenju koje se pridaje iskazu da ja sumnjam da li mislim, nije pokazano da je to protivrečno. Niti je sâm iskaz da ja mislim izraz neke nužne istine. Ako on izgleda nužan, to je zbog besmislenosti njegovog poricanja. Reći „ja ne mislim" znači načiniti sama sebe smešnim, pošto, ako se kaže neinteligentno, onda mora biti lažno: ali to nije protivrečno samome sebi. Dokaz da nije protivrečno samome sebi jeste što je to moglo biti istinito. Ja sad mislim, ali lako sam mogao ne misliti. A to isto važi i za iskaz da postojim. Bilo bi besmisleno da poričem da sam postojao. Ako kažem da ne postojim, to mora biti lažno. Ali da li je moglo ne biti lažno? Činjenica je da postojim, ali ne nužna činjenica.

Tako ni „ja mislim" ni „ja postojim" nije istina logike: logička istina je samo da ja postojim ako ja mislim. A videli smo da čak kad bi to bile i istine logike, one ne bi iz toga razloga bile nesumnjive. Ono što ih čini nesumnjivim to je njihovo udovoljenje jednom uslovu koji ni sam Dekart ne čini izričnim, premda njegov argument zavisi od njega. To je da njihova istinitost sledi iz toga što u njih sumnja lice koje ih izražava. Smisao u kojem ja ne mogu da sumnjam u iskaz da ja mislim jeste upravo što moje sumnjanje u to povlači za sobom njegovu istinitost: i u istome smislu ja ne mogu da sumnjam da ja postojim. Otuda Dekartu nije bilo potrebno da izvodi *„sum"* iz *„cogito"*; jer njegova izvesnost mogla se nezavisno uspostaviti pomoću istog kriterijuma.

Ali ova izvesnost ne znači vrlo mnogo. Ako pođem od činjenice da sumnjam, ja mogu valjano da izvedem zaključak da ja mislim i da ja postojim. To će reći, ako postoji takvo lice kao što sam ja, onda postoji takvo lice kao što sam ja, i ako ja mislim, ja mislim. I ovo ne važi samo za mene. Očigledno je istinito u pogledu svakoga uopšte da, ako on postoji, on postoji, i da, ako on misli, on misli. Dekart je mislio da je pokazao da su iskazi da je on svestan, i da on postoji, nekako povlašćeni, da su oni, u najmanju ruku za njega, očevidno istiniti na jedan način koji ih izdvaja iz svih drugih činjeničnih iskaza. Ali to nikako ne sledi iz njegovog argumenta. Njegov argument ne dokazuje da on, ili ma ko drugi, zna išta. Argument prosto ističe logičku poentu da jedna vrsta iskaza sledi iz druge. On je zanimljiv samo stoga što ukazuje na činjenicu da ima rečenica koje se upotrebljavaju na takav način da, ako lice koje ih upotrebi ikad postavi pitanje o tome da li su iskazi koje one izražavaju istiniti, odgovor mora biti — jesu. Ali to ne pokazuje da su ti iskazi ma po čemu sakrosanktni, uzeti sami po sebi.

No zacelo ja mogu biti izvestan da sam svestan i da postojim. Zacelo moje svedočanstvo o tome ne može biti jače nego što jeste. Pa opet nije jasno na šta se polaže pravo kad se kaže da su ove stvari izvesne ili da čovek može u njih da bude izvestan. Možda samo to da ja znam da su one takve, i naravno ja to znam. Ali to nisu jedine činjenice koje ja znam, niti je moje saznavanje njih uslov za moje saznavanje ma čega drugog, kao što izgleda da se katkada nagoveštava. Može se zamisliti da sam ja mogao ne biti samosvestan, što će reći da sam mogao ne znati da postojim; ali otuda ne bi sledilo da nisam mogao znati da su mnogi drugi iskazi istiniti. Teorijski, ja sam mogao znati ma koje od bezbrojnih činjenica koje su logički nezavisne od činjenice moga postojanja. Ja bih njih odista znao bez saznavanja da ih znam, premda ne nužno bez saznavanja da su saznane: čitavo moje pojimanje znanja bilo bi bezlično. Ovo je možda čudna pretpostavka, ali ona nije protivrečna.

Ali dok u slučaju drugih činjenica na koje mogu razložno da polažem pravo da ih znam može se u najmanju ruku zamisliti da svedočanstvo koje imam o njima može da bude čak i jače nego što jeste, zacelo činjenica da postojim i činjenica da sam svestan ističu se iz razloga što je njihovo svedočanstvo savršeno. Zar je mogućno imati bolje svedočanstvo nego što ga imam za verovanje da sam svestan, a kamoli za verovanje da postojim? Na ovo je pitanje odista teško odgovoriti, no uglavnom zato što izgleda neumesno u ovim slučajevima uopšte govoriti o svedočanstvu. Kad bi me neko upitao, Otkuda znate da ste svesni? Kakvo svedočanstvo imate za to da postojite? ja ne bih znao šta da mu odgovorim: ne bih znao kakva se vrsta odgovora očekuje. Pitanje bi izgledalo kao neka šala, parodija na filozofsku opreznost. Ako bi se ono ozbiljno postavilo, mogao bih se uvrediti: Kako to mislite, otkuda znam da postojim? Tu sam, zar ne, i razgovaram s vama. Ako bi se zahtevao „filozofski" odgovor, moglo bi se reći da sam pozivanjem na svoje iskustvo dokazao da postojim i da sam svestan. Ali onda ne ni na kakvo posebno iskustvo. Ma koje osećanje ili opažaj koji bih hteo da navedem poslužili bi podjednako dobro. Kad je Hjum potražio neku predstavu svoga ja, nije mogao da je nađe: umesto toga on se uvek spoticao o neki poseban opažaj[1]. On je dopuštao da bi drugi mogli biti srećnije ruke, no on je u tome bio ironičan. Jer poenta nije u tome što imati iskustvo o sopstvenome ja znači obaviti neki upadljivo težak podvig introspekcije: ona je u tome što nema ničega što bi se brojalo kao posedovanje iskustva o sopstvenome ja, što izraz „posedovanje iskustva o sopstvenome ja" jeste izraz za koji se nema upotrebe. To ne

[1] *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, Deo IV, odeljak VI.

znači da ljudi nisu samosvesni, u smislu da pojimaju stvari kao da se događaju njima samima. To znači da svest o svome ja nije jedno iskustvo između drugih, pa čak nije, kao što su neki mislili, ni neko naročito iskustvo koje prati sva druga. Sve ovo nije stvar psihologije već logike. To je pitanje o tome šta se misli da samosvest znači.

Nema distinktivnog iskustva za iznalaženje da je neko svestan, ili da neko postoji, nema iskustva uopšte za iznalaženje da neko nije svestan, ili da neko ne postoji. I iz tog razloga u iskušenju smo da kažemo da rečenice kao „ja postojim", „ja sam svestan", „ja znam da postojim", „ja znam da sam svestan", ne izražavaju prave stavove. Da g. A postoji, ili da je g. A svestan, pravi je stav; ali može se dokazivati da to nije ono što se izražava sa „ja postojim", ili „ja sam svestan", čak i onda kad sam ja g. A. Jer premda je istinito da sam ja g. A, to nije nužno istinito. Reč „ja" nije sinonimna sa „g. A" čak ni kad je upotrebi g. A da označi sebe. Da je on g. A, ili da se njegov identitet može odrediti ma na koji drugi način, empirički je iskaz koji može biti informativan ne samo za druge već isto tako u izvesnim okolnostima i za samog g. A, na primer ako je on izgubio pamćenje. Stoga se ne može umovati, zato što čovek može uspešno izražavati prave stavove zamenjivanjem onoga „ja" u rečenicama kao što su „ja sam svestan" ili „ja postojim" nekom imenicom, ili deskriptivnom frazom, koja označava lice koje je u pitanju, da te rečenice još uvek imaju činjenično značenje kad to zamenjivanje nije učinjeno.

Pa ipak nije teško zamisliti okolnosti u kojima bi one bile od upotrebe. „Ja sam svestan" mogao bi da kaže u vidu obaveštenja neko ko je došao k sebi iz neznani. Ako sam bio smatran mrtvim, moje objavljivanje da još živim moglo bi imati značaja. Došavši k svesti posle nekog nesrećnog slučaja ili bolesti, mogao bih načiniti tu opasku čak i sebi samom, i načiniti je sa izvesnim osećanjem otkrića. Baš kao što ima trenutaka između spavanja i buđenja kad čovek može ozbiljno da se upita da li je budan, tako postoje stanja polusvesti u kojima reči „ja postojim" odgovaraju na jedno pravo pitanje. Ali kakvo obaveštenje daje taj odgovor? Ako imam povoda da kažem drugima da postojim, obaveštenje koje oni dobivaju jeste da postoji jedan čovek koji odgovara nekom opisu, ma kakav mogao biti opis prema kojem me oni identifikuju; on ne bi bio isti u svakome slučaju. Ali kad kažem da ja postojim, ja ne identifikujem sebe pomoću bilo kakvog opisa: ja sebe uopšte ne identifikujem. Obaveštenje koje prenosim sebi nije da postoji osoba takve i takve vrste, obaveštenje koje bi moglo biti lažno ako bih bio u zabludi u pogledu moga identiteta ili karaktera. Pa ipak ja sam u stvari osoba takve i takve vrste. Meni ne pripada ništa

više nego što se može otkriti nabrajanjem ukupnosti opisa koje ja zadovoljavam. Ovo je samo izražavanje tautologije da, ako je opis potpun, onda ne preostaje ništa da se opisuje. Ali zar se ne može upitati šta je to što se opisuje? Odgovor je, da ovo pitanje ima smisla samo kao zahtev za dalje opisivanje: ono podrazumeva da je dosadašnji opis nepotpun, kao što će u stvari uvek biti. Ali onda ako, govoreći da ja postojim, ne kažem ništa o tome da je opis zadovoljen, šta onda mogu da kažem? Opet smo u iskušenju da odgovorimo da ja ne kazujem ništa.

Pa ipak to ne bi bilo tačno. Čak i kad ne vrši dužnost opisa, niti je spojeno s njim, demonstrativno „ja" može biti od neke upotrebe. U slučaju koji smo zamislili, slučaj povratka k svesti, ono javlja o prisutnosti nekakvog iskustva. Međutim ono ne karakteriše to iskustvo ni na koji način. Ono samo pokazuje na postojanje ma čega što jeste, u datim okolnostima, što njegovu sopstvenu upotrebu čini mogućnom. A pošto je kontingentna činjenica da bilo koja takva situacija odista postoji, tvrđenje koje prosto služi da se ona označi može se smatrati informativnim. Rečenica „ja postojim", ovako upotrebljena, može se dopustiti da izražava jedan iskaz koji je, kao i drugi iskazi, mogućan da bude ili istinit ili lažan. Međutim on se razlikuje od većine drugih iskaza po tome što, ako je lažan, on stvarno ne može da bude načinjen. Sledstveno, niko ko ove reči inteligentno i korektno upotrebljava, ne može ih upotrebiti da bi načinio jedan iskaz za koji zna da je lažan. Ako on uspeva da stvara taj iskaz, iskaz mora biti istinit.

To je, stoga, jedan naročit iskaz; i ne samo naročit već i degenerisan. On je degenerisan po tome što iskazi koje izražavaju rečenice kao „ovo postoji" ili „ovo se zbiva sada" jesu degenerisani. U svim tim slučajevima glagoli koji se moraju dodati demonstrativima da bi se obrazovala gramatička rečenica jesu usnuli partneri. Ceo posao obavlja demonstrativ: uslov upotrebe demonstrativa je taj što postoji, ili se zbiva, situacija na koju on ukazuje. To je razlog što ma koji iskaz ove vrste koji se stvarno izrazi mora biti istinit. On nije nužno istinit, pošto je mogla ne postojati situacija na koju demonstrativ ukazuje; logički je mogućno da je uslov za ovu posebnu upotrebu demonstrativa mogao ne vladati. On je, međutim, sličan analitičnom iskazu po tome što, kad jednom shvatimo upotrebu demonstrativa, koji ovde funkcioniše kao subjekt, dodavanje predikata ne kazuje nam ništa dalje. Odvojen od svoga konteksta, ceo iskaz nema nikakvog značenja. Uzet u kontekstu, on je informativan samo po tome što skreće pažnju na bilo šta radi čijeg je indiciranja upotrebljen demonstrativ. Stoga je on približan gestu ili usklíku. Reći „ja postojim" ili „ovo se zbiva sada" slično je što i reći „gle!" ili pokazati prstom bez reči. Razlika je što,

u obrazovanju indikativne rečenice, egzistencijalni zahtev postavljen je izričnо; i zbog toga može se reći da rečenica izražava iskaz, dok usklik ili gest to ne čini: ne kaže se da su usklici ili gestovi istiniti ili lažni. Ali nema nikakve razlike u obaveštenju koje daju.

Tako vidimo da izvesnost u sopstveno postojanje nije, kao što su neki filozofi pretpostavljali, ishod neke primarne intuicije, intuicije koja bi imala distinktivno svojstvo zajemčivanja istinitosti iskaza na koji je upravljena. Slučaj je odista da, ako neko tvrdi da on postoji, ili da je svestan, on mora biti u pravu. Ali to ne dolazi otuda što je on tada u nekom naročitom stanju uma koje ga obdaruje ovom nepogrešivošću. To je prosto posledica čisto logičke činjenice da, ako je on ma u kakvom stanju, sledi da on postoji; ako je ma u kakvom svesnom stanju, sledi da je on svestan. On može postojati a da to ne zna; on čak može biti svestan a da to ne zna, kao što možemo pretpostaviti da je slučaj sa izvesnim životinjama: u svakom slučaju nema protivrečnosti u pretpostavljanju da su svesne bez pretpostavljanja da su svesne sebe samih. Ali, kao što smo videli, ako ma ko polaže pravo na to da on zna da postoji ili da je svestan, njegov zahtev mora biti valjan, prosto zato što valjanost zahteva jeste uslov da on bude postavljen. To, međutim, ne znači reći da on, ili ma ko drugi, zna da je ma koji opis njega samoga, ili njegovog stanja svesti, istinit. Znati o sebi da postojite ne znači, u ovome smislu, znati o sebi išta više nego što je saznavanje da *ovo* postoji saznavanje ma čega o *ovome*. Saznavanje da postojim, saznavanje da je ovo ovde, znači dobiti odgovor na pitanje koje je postavljeno u takvom obliku da samo na sebe odgovara. Odgovor je smisaon samo u svome kontekstu, a u njegovom kontekstu uslov da je smisaon jeste da je istinit. Ovo je razlog što kažemo da su iskazi kao „ja postojim" izvesni, ali isto tako to je dokaz njihove degeneracije: oni nemaju ništa da kažu sem onoga što se podrazumeva u činjenici da na nešto upućuju.

IV

IMA LI ISKAZA IMUNIH OD SUMNJE?

Ako je naš cilj da nikad ne podležemo obmani, bilo bi mudro da se potpuno uzdržimo od upotrebe jezika. Naše bi ponašanje još uvek moglo da bude kolebljivo ili neupućeno, ali tek sa upotrebom jezika stupaju potpuno na pozornicu istina i zabluda, izvesnost i neizvesnost. Tek takve stvari kao što su iskazi ili stavovi, ili verovanja ili mnenja, koje se izražavaju jezikom, mogu da budu istinite ili lažne, izvesne ili sumnjive. Sama naša

iskustva nisu ni izvesna ni neizvesna; ona se prosto zbivaju. Tek kad pokušavamo da ih saopštimo, zabeležimo ili predvidimo, da smišljamo teorije da bismo ih objasnili, priznajemo mogućnost padanja u grešku, ili pak postizanja istine. Jer to dvoje ide zajedno: bezbednost je jalova. Priča se da je grčkom filozofu Kratilu, pošto je odlučio da nikad ne kaže nijedan iskaz u čiju istinitost ne bi mogao biti siguran, najzad preostalo još samo da prosto miče prstom. Jedan odjek njegovog gledišta može se naći u raspoloženju nekih modernih filozofa da smatraju čisto demonstrativne iskaze kao „ovo ovde sad" za idealnu granicu do koje sme narativna upotreba jezika da se približi. U oba slučaja to je stvar gestikuliranja u pravcu činjenica bez njihovog opisivanja. No upravo njihov neuspeh da opišu čini te gestove defektivnim kao oblik jezika. Filozofe je privlačila ideja jedne čisto demonstrativne upotrebe reči zato što su želeli da koriste oba sveta. Nastojali su tako reći da sliju svoj jezik sa činjenicama za koje se zamišljalo da ih on slika; da postupaju sa njegovim znacima kao sa simbolima, a ipak da im dodele čvrstinu koja pripada samim činjenicama, činjenice prosto dući tu bez javljanja ikakvog pitanja o sumnji ili grešci. Ali ovi su ciljevi inkompatibilni. Čisto demonstrativni izrazi na svoj su način bezbedni; ali samo stoga što je obaveštenje koje oni daju maleno do neprimetnosti. Ovi pokazuju na nešto što se zbiva, ali ne kazuju nam šta je to.

Neki filozofi, međutim, mislili su da mogu ići dalje od toga. Oni su mislili da je moguće naći razred iskaza koji bi bili i istinski informativni i u isto vreme imuni od sumnje. Iskazi koji se obično biraju za ovu ulogu sadrže jednu demonstrativnu komponentu, ali oni nisu u celini demonstrativni; oni isto tako sadrže deskriptivnu komponentu o kojoj se zamišlja da karakteriše neko sadašnje stanje govornika, ili neki sadašnji sadržaj njegovog iskustva. Vrsta primera koja nam se pruža je „osećam glavobolju" ili „meni izgleda da je ovo crveno" ili „ovo je glasnije nego ono", gde se „ovo" i „ono" odnose na zvuke koje stvarno čujem, ili, sa više ambicije, „meni se čini da je ovo sto" ili „čini mi se da pamtim da se dogodio takav i takav događaj". Takvi iskazi mogu biti lažni kao god i istiniti: niti je njihova istinitost uslov da bi bili načinjeni. Ja mogu, na primer, da lažem kad kažem da me boli glava. Ali dok možda lažem i obmanjujem druge, ja ne mogu, tako se tvrdi, da i sâm budem iole u sumnji ili ma na koji način u zabludi u pogledu činjenice. Ne mogu biti nesiguran da li osećam glavobolju, niti mogu misliti da osećam glavobolju kad je ne osećam. A to isto važi i za druge primere. U svim slučajevima, tako se navodi, ako čovek netačno opisuje prirodu sopstvenog sadašnjeg iskustva, on to mora

činiti hotimično. On mora govoriti nešto što sâm izvesno zna da je lažno.

Pošto jedini način na koji se može otkriti da je ma koji činjenični iskaz ili istinit ili lažan jeste taj što neko ima nekakvo iskustvo, čini se da ovi iskazi, koji se zamišljaju, tako reći, da fotografišu pojedinosti naših iskustava, zauzimaju povlašćen položaj: jer izgleda da njihova istinitost ili lažnost pruža test za valjanost svih drugih. Iz tog razloga oni se neki put označuju kao osnovni iskazi, ili osnovni stavovi. Ili tačnije, uzimalo se da mora biti nekih iskaza koji, priznajući im istinitost ili lažnost, pružaju prirodan završetak svakom procesu empiričkog proveravanja; a iskazi koji opisuju sadašnje sadržaje iskustava odabiraju se kao najdostojniji kandidati. Razlog zašto se oni tako počastvuju jeste taj što se misli da su samo oni neposredno i konkluzivno proverljivi; između svih iskaza koji imaju deskriptivan sadržaj samo ovi nisu podložni daljim testovima. Ako bi bili podložni daljem proveravanju, proces proveravanja ne bi se okončao sa njima. A gde bi drugde, onda, mogao da se okonča? Tako svi iskustveni iskazi, kao što ih možemo nazvati, izimaju se kao osnovni zato što se smatraju da su „nepopravljivi".

Reći da su ovi iskazi nepopravljivi ne znači da se čovekova ocena njihove istinitosti ili lažnosti ne može nikad revidirati. Ili, ako se to implicira, to je greška. Recimo da, osećajući glavobolju, zapišem u svoj dnevnik „osećam glavobolju". Sutradan, kad čitam taj zapis, može mi se učiniti da se sećam da ga nisam zabeležio ozbiljno; i tako mogu rešiti da je izraženi iskaz bio lažan. U prikazanim okolnostima to bi rešenje bilo pogrešno: ali to ne znači da ja nisam slobodan da ga donesem, ili pak da ga revidiram. Ali može se reći, iskaz koji vi naknadno odbacujete nije isti kao onaj koji ste prvobitno prihvatili. Iskaz koji izražava rečenica „osećam glavobolju sada" različan je od rečenice „osećao sam glavobolju tada" čak iako se zamenica odnosi na isto lice u oba slučaja, i „sada" i „tada" odnose se na isti trenutak. Postoji odista jedan smisao u kojem ove rečenice zaista imaju različna značenja; tačan prevod jedne od njih na neki drugi jezik ne bi bio tačan prevod one druge. Neka je njihova referencija ista, razlika u njihovim oblicima pokazuje da su izgovorene u različnim prilikama. Ali mislim da bi bilo pogrešno zaključiti da one izražavaju različne iskaze; to stanje stvari koje čini istinitim ono što izražava svaka od njih jedno je i isto. Štaviše, izgleda čudno reći, kad proveravam neko predskazanje o toku moga iskustva, da je iskaz koji stvarno proveravam različan od iskaza koji utelovljuje predskazanje, pošto se jedan izražava rečenicom u sadašnjem a drugi rečenicom u budućem vremenu. A to bi sledilo iz pretpostavke da, ako se dve rečenice razlikuju na ovaj način. iskazi koje one izražavaju

ne mogu biti isti. Ja stoga mislim da ovu pretpostavku valja odbaciti, i sledstveno da iskustveni iskazi nisu nepopravljivi u smislu da jednom pokazani istiniti oni se ne mogu docnije osporiti. Jasno, ako smo otkrili da su oni istiniti, bićemo u zabludi ako ih docnije poričemo: sve što ja sada tvrdim jeste da je to zabluda koja je u našoj vlasti da je učinimo.

Ali u kojem je smislu uopšte prihvatljivo tvrditi da su ovi iskazi nepopravljivi? Jedino, ja mislim, u smislu što sopstveni razlozi za njihovo prihvatanje mogu biti savršeni. Stoga je neuputno govoriti o razredu nepopravljivih, ili nesumnjivih, iskaza, kao da su „biti nepopravljiv" ili „biti nesumnjiv" svojstva koja pripadaju iskazima po sebi. Nagoveštaj je pre da postoji razred iskaza u koje se samo pod izvesnim okolnostima ne može sumnjati; iskazi koji su saznani nepopravljivo kad su obrazovani od strane pravog lica u pravim okolnostima i u pravo vreme. Tako, bar po mome gledištu, rečenice „on ima glavobolju", kad je ovo upotrebljeno od strane nekog drugog lica koje govori o meni, „imaću glavobolju", upotrebljeno od moje strane u prošlosti u odnosu na ovaj trenutak, i „imam glavobolju" izražavaju isti iskaz; ali samo treća od ovih rečenica upotrebljena je pod takvim uslovima da s razlogom mogu da tvrdim da je iskaz nepopravljivo saznan. Jačina osnove na koju stavljam iskaz jeste ono što je „nepopravljivo" u ovom slučaju: ne u smislu da postojanje takve osnove ne mogu poricati ili u nju sumnjati druga lica, ili ja sâm u drugim prilikama, već ako je dato njeno postojanje — a bitno je po argument da je ono *meni* dato — onda, nezavisno od svakog drugog svedočanstva, istinitost iskaza je savršeno osigurana. Samo u ovom slučaju može se smatrati da iskaz nije podložan nikakvim daljim testovima: zahtev može izgledati skromnije kad se primeti da, čak i kad mi je data konkluzivna osnova za prihvatanje istinitosti onoga što kažem u takvih uslovima, taj dar se odmah povlači. Uslovi se menjajú; iskustvo je minulo; i ostalo mi je slobodno da sumnjam ili da poričem da sam ga ikad imao, i tako da ponovo dovodim u sumnju istinitost iskaza koji sam za trenutak „nepopravljivo" znao.

Razlog, dakle, za tvrđenje da, dok se ima neko iskustvo, čovek može da zna sa apsolutnom izvesnošću istinitost nekog iskaza koji ne čini ništa više nego opisuje karakter iskustva koje je u pitanju, jeste da ovde nema mesta ničem što bi bilo manje od saznanja: tu nema ništa oko čega bi čovek mogao da bude u neizvesnosti ili u zabludi. Ogromna većina iskaza koje obično stvaramo tvrdi više nego što je strogo uzev u iskustvu sadržano: odista, mala bi bila njihova zanimljivost kad to ne bi činili. Na primer, ja sad sedim u vinogradu: i mogu lepo da tvrdim da grozdovi vise na nekoliko stopa udaljenosti od mene. Ali čak

i kad donosim takav prost iskaz kao što je „ovo je grozd", iskaz tako očevidan da se u običnom razgovoru, sem, recimo, u lekciji iz engleskog jezika, i ne stvara, ja na izvestan način prekoračujem svoje svedočanstvo. Ja mogu da vidim grožđe: ali potrebno je isto tako da sam kadar u podesnim uslovima da ga dodirnem. Grožđe nije pravo ako nije opipljivo; a iz činjenice da imam samo ova vizualna iskustva, izgleda da logički ne sledi ništa o onome što mogu ili ne mogu da dodirnem. Pa nije dovoljno ni to što mogu da vidim i opipam grožđe: i drugi ljudi moraju biti kadri da ga opaze. Ako bih imao razloga da verujem da niko drugi, u podesnim prilikama, ne može da vidi ni da opipa to grožđe, s pravom bih mogao da zaključim da imam halucinaciju. Tako, dok moja osnova za donošenje ovog tvrđenja može biti vrlo jaka, tako jaka odista da opravdava zahtev za saznanje, ona nije konkluzivna; moje iskustvo, prema ovom argumentu, moglo bi još uvek da bude ono što jeste čak iako grožđe za koje ja mislim da ga opažam stvarno ne postoji. Ali recimo sada da načinim jedan manje ambiciozan iskaz: recimo da tvrdim samo da vidim nešto što mi izgleda da je grozd, bez impliciranja da tu stvarno ima čega uopšte; tako da bi moj iskaz ostao istinit čak i kad bih sanjao ili patio od potpune halucinacije. Kako bi u tome slučaju bilo moguće da sam u zabludi? Ne menja stvar šta drugi mogu iskusiti, ili šta ja mogu da iskusim u drugim prilikama. Moj iskaz se tiče samo onoga što se meni čini u ovom trenutku, i samo meni: irelevantno je da li drugi imaju isti utisak. Možda ja odista nastrano upotrebljavam reči. Možda nije ispravno u engleskom jeziku opisati ono što mi se čini da vidim kao grozd. Ali to, tako se argumentiše, nije važno. Čak iako je moja upotreba reči nekonvencionalna, ono što mislim da izrazim pomoću njih mora biti istinito.

JAVNA I PRIVATNA UPOTREBA JEZIKA

Ali to implicira ne samo da je iskustvo koje opisujem privatno, u smislu da je moje i ničije više, već isto tako da ja o njemu dajem jedan privatan opis. Bez sumnje, reči kojima izražavam moj iskaz uzete su iz običnog govora. Bez sumnje, njega mogu razumeti drugi isto onako kao i ja: dopustili smo čak da ga drugi mogu i obrazovati, premda oni ne bi, kao ja, bili kvalifikovani da ga obrazuju nepopravljivo. Ali ako, pod uslovom da ne lažem, moj iskaz mora biti istinit ma kako ga ja izrazio, onda, premda upotrebljavam reči koje pripadaju javnom jeziku, i upotrebljavam ih tačno, postoji jedan smisao u kojem je moja

upotreba tih reči privatna. Ona je privatna isto onoliko kao što se pretpostavlja da je značenje mojih reči potpuno fiksirano karakterom iskustva na koje njima ukazujem, nezavisno od ikakvog javnog standarda upotrebe. Ova tačka možda se ne vidi jasno iz naših primera, upravo zato što su oni izabrani tako da budu javno pojmljivi. Jer ako kažem da ja sada vidim nešto što meni izgleda da je grozd, izraz „meni izgleda da je to grozd" može se lako razumeti da znači „meni to izgleda kao što grozd normalno izgleda", ne samo meni već i svakom normalnom posmatraču; a u tome slučaju pitanje kako on normalno izgleda relevantno je po istinu o onome šta govorim. Ako bih ja bio u zabludi, kao što bih mogao biti, u zamišljanju da je standardni izgled grozda uopšte nalik na to, moj bi iskaz bio tačan. Ali pretpostavka je da moj iskaz ostaje istinit čak iako ono što opisujem da izgleda kao grozd taj opis ne zaslužuje po konvencionalnim merilima. A ovo znači da ja upotrebljavam izraz „što meni izgleda da je grozd" prosto da označim sadržaj ovog iskustva, ma šta ono moglo biti. Taj izraz odista ne bih normalno upotrebio tako, ali to je način koji se traži da upotrebim ako se hoće da moj iskaz bude nepopravljiv. U stvari, to je izraz koji ima konvencionalnu upotrebu, ali ukoliko služi samo da karakteriše ovo trenutno, privatno iskustvo, ma koji drugi izraz koji bih izabrao za tu svrhu poslužio bi isto tako. Budući da je njegov zadatak samo da označi jednu epizodu u mojoj privatnoj istoriji, niko drugi ne može biti u položaju da kaže da je moja upotreba toga izraza bila netačna.

U ovoj tački, međutim, neki bi filozofi zamerili da ovo nije mogućna upotreba jezika[1]. Imali konvencionalnu upotrebu ili nemali, znaci kojima se služim da označim kako stvari meni izgledaju, moraju, ako treba da funkcionišu kao deskriptivni simboli, da budu opskrbljeni značenjem: a oni ne mogu biti opskrbljeni značenjem ako se upotrebljavaju saglasno pravilu. Ali pravila su opšta. Postoje objektivni testovi koji odlučuju da li se ona poštuju ili se krše. Ja mogu biti u pravu ili u zabludi kad kažem da meni ovo izgleda kao grozd zato što imam načina da pronađem kako se smatra da grozdovi izgledaju: postoji opšti standard na koji mogu da se pozovem. Ali ako samo pridam proizvoljnu oznaku nekom iskustvu koje imam, ja nemam načina da ispitam da li je oznaka tačno pridata ili nije. Reći da je pridavanje ili tačno ili netačno ne bi, odista, imalo smisla; i u tome slučaju ono se samo izdaje za oznaku. Ono uopšte nije simbol ničega. Ja nisam obavezan da upotrebljavam znake koji su drugima poznati: ja mogu da smislim i upotrebljavam pri-

[1] *Vide* moj simpozijum sa R. Rîsom, „Može li biti privatnog jezika?", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, Sv. XXVIII.

vatnu šifru. Ali iako građa moga jezika može da bude privatna, u smislu da se samo ja služim njome, njegova upotreba ne može: ako će to biti pravi jezik, on mora da funkcioniše onako kao što to čini javan jezik. On mora biti takav da ga i drugi mogu naučiti, bez obzira da li će ikad biti izučavan: oni, kao i ja, moraju raspolagati sredstvima da ocene da li se ja pridržavam njegovih pravila. Ali ovi uslovi ne bi bili zadovoljeni ako bi moje reči služile samo da označe moja iskustva.

Ja ne mislim da se ova zamerka može održati. Neću ovde da razmatram opštije pitanje dokle su, i u kojem smislu, sopstvena privatna iskustva saopštiva; ono će se pojaviti docnije kad budemo razmatrali probleme u vezi sa sopstvenim saznavanjem tuđih umova[1]. Zasad želim samo da ustvrdim da, bili ili ne bili moji opisi mojih iskustava pojmljivi drugima, njihova pojmljivost drugima nije uslov da bi bili pojmljivi meni. Slažem se da, ako hoću da dam mojim rečima deskriptivno značenje, moram ih upotrebljavati u saglasnosti sa nekim nizom pravila. Moje reči moraju činiti više negoli samo pokazivati na moje iskustvo: ako se jedna reč primenjuje na nešto, ona se na to mora primeniti ne samo zato što je *ovo* već zato što je nešto izvesne vrste. Ali nije potrebno da pitanje da li poštujem ili kršim pravila bude predmet za društveno proveravanje. Po sebi se razume, ako ne mogu da idem dalje od sekvencije mojih ličnih osećanja i utisaka, ako sam, tako reći, u položaju čoveka koji gleda bioskopsku predstavu bez moći da identifikuje ono što vidi sem pomoću povezivanja jedne trenutne slike sa drugom, sredstva kojima raspolažem da uverim sebe da je moja upotreba reči dosledna biće ograničena: u stvari imam samo svoje pamćenje da se oslonim na nj. A onda se može postaviti pitanje kako će se ispitati tačnost samog pamćenja. Samo upoređivanjem jednog pamćenja s drugim. Ali je li to pravi test? Zar ne ličim tada, kao što Vitgenštajn kaže, na čoveka koji kupuje nekoliko primeraka istog jutarnjeg lista da bi se uverio da je tačno ono što u njemu piše?[2]

Ali svaka upotreba jezika izaziva istu teškoću. Recimo da želim da budem siguran da se ispravno služim imenom neke boje i da, ne pouzdajući se u svoje pamćenje, konsultujem neki atlas boja. Da bih se koristio njime, moram biti kadar da poznam znake i uzorke koje on sadrži. Moram biti kadar da vidim da takva i takva oznaka na stranici jeste natpis reči koja me zanima; moram biti kadar da kažem da li takva i takva boja koju vidim ili pamtim jeste ista kao ona sa kojom atlas spaja reč. Ako mi je pristupno svedočenje drugih, moram biti kadar da identifikujem oblike koje oni napišu ili šumove koje oni

---

[1] *Vide* Glava V, odeljak IV.

[2] *Philosophical Investigations.* Deo I. § 265. str. 93

naprave. Bez sumnje, greške se mogu uvek događati; ali ako čovek nikad ne prima nijedno identifikovanje bez daljeg proveravanja, on nikad neće identifikovati ništa. A onda nikakva deskriptivna upotreba jezika ne bi bila mogućna. Ali ako čovek može da pozna reč na stranici, znak koji neko drugi daje, samo lice i bezbrojne druge objekte, i to bez pô muke, zašto on ne bi isto tako odmah poznao svoja sopstvena osećanja i osete? I zašto u tome slučaju ne bi bio kadar da ih opiše u saglasnosti sa izvesnim svojim sopstvenim pravilima? Bilo bi bez sumnje korisno kad bi se sopstveno prijanjanje uz ta pravila moglo javno proveravati, ali ne čini se da je to bitno.

VI

JESU LI GREŠKE U POGLEDU SVOGA SOPSTVENOG NEPOSREDNOG ISKUSTVA SAMO VERBALNE?

Za one koji vladaju jezikom, postoji prisna veza između identifikovanja jednog predmeta i znanja kako da ga nazovu. Odista u mnogim prilikama prepoznavanje ma čega može prosto biti stvar izlaženja sa pravom reči. Naravno, reč mora biti naumljena da označi dotični predmet, ali tu nema, ili ne mora biti, dva posebna procesa, jedan da se predmet fiksira a drugi da mu se da oznaka. Namera se normalno nalazi u načinu na koji se oznaka stavlja. U jednom smislu, međutim, čovek može prepoznati predmet a da ne zna kako da ga opiše. Čovek može biti sposoban da svrsta predmet kao da je od iste vrste kao i takav i takav drugi predmet, ili kao da se javio ranije u takvim i takvim prilikama, premda zaboravlja kako se on zove ili čak misli da se zove nekako kako se ne zove. Ovo svrstavanje predmeta već je donekle način njegovog opisivanja: nas se sada ne tiču slučajevi u kojima je prepoznavanje, zamišljeno u pojmovima adaptivnog ponašanja, nezavisno od upotrebe ma kakvih simbola uopšte: ali naše nalaženje nekog opisa ove vrste saglasno je sa našim zapostavljanjem ili kršenjem nekog relevantnog lingvističkog pravila. A to se može dogoditi i kad je pravilo naša sopstvena tvorevina, ili se bar nalazi u našoj sopstvenoj praksi. Kada je upotreba koju oni krše privatna, takva skretanja mogu da budu samo izuzetna; jer ako bi naša praksa bila, opšte uzev, dosledna, ne bi bilo pravila da se krši: ali valja imati u vidu da se ona s vremena na vreme događaju.

Ako je to tako, čovek se može, ipak, varati u karakterizaciji sopstvenog sadašnjeg iskustva. U najmanju ruku, on ga može pogrešno opisati u smislu da mu pridaje pogrešnu reč; pogrešnu zato što to nije reč koja je po pravilima sopstvenog

jezika u uzajamnom odnosu sa „predmetom" dotične vrste. Ali odgovor na ovo mogao bi biti da bi čovek tada pravio samo verbalnu grešku. On bi pogrešno upotrebljavao reči, ali ne bi padao u neku činjeničnu grešku. Oni koji tvrde da su iskazi koji opisuju neku crtu čovekovog sadašnjeg iskustva nepopravljivi ne moraju poricati da rečenice koje ih izražavaju mogu biti netačno formulisane. Mogućnost da je čovek činjenično u zabludi jeste ono što mi pokušavamo da isključimo.

Ali u čemu se misli da je razlika u ovom kontekstu između verbalne i činjenične greške? Prva stvar koju valja primetiti jeste da poslujemo s rečima koje, iako opšte u svojoj primeni, jesu ostenzivne: to jest, one su smišljene da zastupaju crte onoga što je neposredno dato u iskustvu. A u pogledu reči ove vrste prihvatljivo je dokazivati da, znajući šta one znače, stvar je prosto raspoloženja da se one upotrebe u pravim prilikama, kad se ove jave. Otuda izgleda da sledi da biti u sumnji u pogledu nečega što je dato, na primer, kakva boja ovo meni izgleda da jeste, znači biti u sumnji u pogledu značenja reči. I, saobrazno tome, pogrešno opisati ono što je dato znači pogrešno upotrebiti reč. Ako nisam siguran da li ovo izgleda krmezno, ono u šta sumnjam jeste da li je „krmezno" prava reč da se ta boja opiše: ako rešim ovu sumnju pogrešno, upotrebio sam reč „krmezno" kad nije trebalo, ili propustio sam da je upotrebim kad je trebalo. Ovaj primer postaje lakši da se primi zato što reč „krmezan" ima konvencionalnu upotrebu. Teško je uvideti kako mogu da upotrebim reč neumesno kad samo ja postavljam merilo umesnosti: moja bi greška tad morala da se sastoji u činjenici da sam se nehotično udaljio od neke ustaljene prakse koje sam se pređe držao. U svakom slučaju, argumentiše se, moja greška nije činjenična. Ali kad bih predskazao da će nešto što mi još nije prikazano izgledati krmezno, mogao bih vrlo lako načiniti činjeničnu grešku. Moja upotreba reči „krmezno" može biti sasvim ispravna. Ona prikladno odgovara mome očekivanju: samo očekivanje nije se stvarno ispunilo. Ali u takvom slučaju ja rizikujem da prekoračim opis moga sadašnjeg iskustva: izdajem menicu na osnovu činjenica koju one odbijaju da isplate. Ali ja se moram staviti pod njihovu vlast da bi me one omele. A ovo, navodno, ja propuštam da učinim kad samo beležim ono što mi je neposredno dato. Moje greške mogu tada da budu samo verbalne. Tako vidimo da razlog zašto se drži da je nemogućno načiniti činjeničnu grešku u opisivanju neke crte svoga sadašnjeg iskustva jeste što nema ničega u ovim okolnostima što je dozvoljeno da se računa kao da sam činjenično pogrešio.

Nasuprot ovome, neki bi filozofi hteli da dokažu da je nemogućno išta opisati, čak ni trenutno privatno iskustvo, a da

se ne rizikuje njegovo prekoračenje. Ako kažem da je grimizno ono što mi se čini da vidim, kažem da ono ima odgovarajuću sličnost u boji sa izvesnim drugim predmetima. Ako ono ne liči na njih, ja sam ga pogrešno svrstao, i čineći to napravio sam činjeničnu grešku. Ali odgovor na ovo je da samo iz iskaza što neka data stvar izgleda krmezna ne može se zaključiti da je išta drugo obojeno ili čak da išta drugo postoji. Činjenica, ako je to činjenica, što boja stvari koja je u pitanju ne liči na boju drugih stvari koje se umesno opisuju kao krmezne dokazuje odista da grešim što je nazivam krmeznom; ja kršim jedno pravilo koje ne bi postojalo ako ne bi bilo, ili bar moglo biti, drugih stvari na koje se ta reč primenjuje. Ali kad kažem da je ovo krmezno, ja izrično ne mislim na te druge stvari. Upotrebljavajući reč prema nekom pravilu, bilo ispravno ili pogrešno, ja ne govorim o tom pravilu. Ja njega pokrećem, ali ne kažem kako ono dejstvuje. Iz činjenice da moram da se pozivam na druge stvari da bih pokazao da je moj opis nečega tačan, ne sledi da se sam moj opis poziva na njih. Možemo priznati da opisati nešto znači razvrstati; ali to ne povlači za sobom da u opisivanju nečega čovek mora da ide dalje od toga, u smislu da stvarno tvrdi da to stoji u vezi sa nečim drugim.

Dopustimo, dakle, da može biti iskaza koji se odnose samo na sadržaje sadašnjih iskustava. Onda, ako je nužan uslov za postojanje činjenične greške taj da čovek polaže neko pravo na činjenice koje premaša njegovo sadašnje iskustvo, slediće da, čak i kad ti iskazi pogrešno opisuju ono na šta se odnose, greška nije činjenična: a onda izgleda da nema izbora doli da se kaže da je ona verbalna. Pitanje je da li ovo pravilo valja da se primi.

Pretpostavka koja stoji iza njega jeste da čovek, da bi razumeo značenje jedne ostenzivne reči, mora biti kadar da izdvoji primere na koje se ona primenjuje. Ako izdvojim pogrešne primere, ili ne uspem da izdvojim prave, pokazujem da nisam naučio kako da upotrebim tu reč. Ako se kolebam da li da je primenim u datom slučaju, pokazujem da sam u toliko neizvestan u pogledu njenog značenja. Očevidno ima nešto istine u toj pretpostavci. Zacelo nećemo reći da neko zna značenje jedne ostenzivne reči ako on nema pojma o tome kako da je primeni; štaviše, mi tražimo da njegova upotreba te reči, uopšte uzev, bude i pouzdana i tačna. Ali to ne znači da u svakom pojedinom slučaju u kojem se on koleba oko primene reči, on mora biti u sumnji u pogledu njenog značenja. Razmotrimo jedan primer. Recimo povučene su dve prave približno jednake dužine, tako da obe padaju u moje vidno polje, i upitan sam da li mi jedna od njih izgleda duža, i koja. Mislim da bih lako mogao biti neizvestan kako da odgovorim. Ali čini mi se vrlo

čudno reći da bi, u takvom slučaju, ono oko čega bih bio neizvestan bilo značenje engleskog izraza „izgleda duža nego" („looks longer than"). To nimalo ne liči na slučaj gde znam koja meni izgleda duža, ali imajući da odgovorim na francuskom, a govoreći francuski rđavo, kolebam se da li da kažem „plus longue" ili „plus large". U ovom slučaju ja sam neizvestan u pogledu ispravne upotrebe reči, ali u onom prvom to zacelo nisam. Ja znam sasvim dobro kako se reči „izgleda duža nego" upotrebljavaju u engleskom jeziku. Ja samo u sadašnjem slučaju nisam siguran da li, stvarno, meni izgleda da je jedna od tih pravih duža nego ona druga.

Ali ako mogu biti u sumnji u pogledu ove proste činjenice, mogu pojmljivo doći i do pogrešne odluke. Mogu suditi da ova prava meni izgleda duža nego ona kad stvarno ona to nije. Ovo bi odista bio čudan položaj u kojem bi se čovek mogao naći. Mnogi bi kazali da je to nemogućan položaj, na osnovu toga što nema načina razlikovanja između načina kako stvari izgledaju nekome i načina kako on sudi da one izgledaju. Na kraju krajeva on je konačan autoritet za to kako njemu stvari izgledaju, i kakav kriterijum postoji za odlučivanje o tome kako njemu stvari izgledaju sem načina kako ih on procenjuje? Ali dopuštajući da on može biti neizvestan u pogledu toga kako njemu izgleda neka stvar, mi smo već priznali ovu distinkciju. Povukli smo liniju između činjenica i njegove procene tih činjenica[1]. Pa opet, može se zameriti, nema smisla govoriti o tome da postoji neka greška ako u najmanju ruku nije mogućno da se greška otkrije. A kako se ikad može otkriti da je neko napravio grešku u svome prikazu nekog trenutnog, privatnog iskustva? Jasno je da nikakav neposredan test nije mogućan. Iskustvo je prošlo: ono se ne može proizvesti radi ponovnog ispitivanja. Ali moglo bi još uvek biti posrednog svedočanstva koje ima značaja. Da se vratimo našem primeru, ako ponovo razgledam prave, može mi izgledati sasvim jasno da A izgleda duža nego B, dok sam pređe bio sklon da pomislim da B izgleda duža nego A, ili da obe izgledaju podjednako duge. To ne dokazuje da sam malopre bio u zabludi: može biti da one sada meni izgledaju drukčije nego što su izgledale tada. Ali ja mogu imati posredno, recimo fiziološko, svedočanstvo da se njihov izgled, to jest izgled koji one pružaju meni, nije promenio. Ili ja mogu imati razloga da verujem da u relevantnim uslovima stvari izgledaju izvesnim drugim ljudima isto onako kao što izgledaju meni: a onda činjenica da se izveštaj koji daju ti drugi ljudi ne slaže sa mojim može težiti unekoliko da pokaže da ja grešim. U sva-

[1] Da, ali može se još dokazivati da njegova procena, kad je on načini, *rešava* pitanje. Stvar je u tome da li se neko značenje može dati rečima da on odlučuje pogrešno. Meni se čini da može.

kom slučaju opšte je poznato da čovek može pogrešno opisivati sopstveno iskustvo. Pitanje je samo da li takav pogrešan opis valja uvek uzeti kao primer verbalne greške. Moje mišljenje je da ima slučajeva u kojima je prihvatljivije reći da je greška činjenična.

Ako sam u pravu, onda nema vrste deskriptivnih iskaza koji su nepopravljivi. Ma koliko bila jaka iskustvena osnova na kojoj se ispostavlja neki deskriptivan iskaz, mogućnost lažnosti nije isključena. Iskazi koji ne čine ništa više nego samo opisuju sadržaj nekog trenutnog, privatnog iskustva postižu najveću sigurnost zato što se izlažu najmanjem riziku. Ali i oni se izlažu nekom riziku, ma koliko malenom, pa zato i oni katkada mogu da stradaju. Potpuna sigurnost postiže se samo iskazima kao „ja postojim", koji funkcionišu kao gestikulacije. Ali žrtvovanje opisnog sadržaja jeste cena koju oni za to plaćaju.

Ostavljeni smo još sa argumentom da neki iskazi moraju biti nepopravljivi, ako će ikad ikoji biti provereni. Ako su iskazi koji su uzeti kao osnovni pogrešivi kao i svi ostali, gde se proces proveravanja okončava? Odgovor je da se on okončava u nečijem nekakvom iskustvu koje on ima, i u njegovom prihvatanju istinitosti nekog iskaza koji to iskustvo opisuje, ili, običnije, u istinitosti nekog dalekosežnijeg iskaza koji se zbivanjem iskustva potvrđuje. Nema ničeg pogrešivog u pogledu samog iskustva. Pogrešno može biti samo naše identifikovanje toga iskustva. Ako je iskustvo pogrešno identifikovano, čovek će biti zaveden da misli da je neki iskaz proveren kad nije. Ali to ne znači da mi nikad ništa ne proveravamo. Nema razloga da se sumnja da ogromnu većinu naših iskustava mi uzimamo za ono šta ona jesu; u tom slučaju ona odista proveravaju iskaze koji se tumače tako kao da ih opisuju. Ono što nemamo, i ne možemo imati, jeste logičko jemstvo da naše prihvatanje jednog iskaza nije pogrešno. Verovanje da nam je takvo jemstvo potrebno najvećma je navelo filozofe da smatraju da bar neki između iskaza koji se odnose na ono što nam je neposredno dato u iskustvu moraju biti nepopravljivi. Ali, kao što sam već primetio, čak i kad bi moglo biti takvih nepopravljivih iskaza, jemstvo koje oni pružaju ne bi vredelo mnogo. U svakom datom slučaju ono bi dejstvovalo samo za jedno jedino lice i samo za magnoveni trenutak u kojem ono ima iskustvo koje je u pitanju. Prema tome, ono nam ne bi bilo ni od kakve pomoći da trajno povećamo našu zalihu znanja.

Dopuštanjem da opisi koje ljudi imaju o svojim iskustvima mogu činjenično da budu pogrešni, mi disociramo posedovanje iskustva od saznanja da ga čovek ima. Da bi čovek znao da ima bilo kakvo iskustvo, on ga mora ne samo imati već isto tako biti kadar da ga ispravno identifikuje, a tu nema

nužnog prelaza iz jednog u drugo; da i ne govorimo o slučajevima da, kad uopšte ne identifikujemo naša iskustva, mi ih možemo identifikovati pogrešno. Još jednom, to ne znači da nikad ne znamo, ili nikad stvarno ne znamo, kakva iskustva imamo. Naprotiv, za nas je izuzetno da ne znamo. Sve što se traži to je da smo kadri da o našim iskustvima damo izveštaj koji će biti i pouzdan i tačan; a ti uslovi vrlo retko se ispunjavaju. To što se u ovoj oblasti, kao i u drugima, može katkada desiti da mislimo da znamo kad ne znamo nije nikakvo opovrgnuće našeg prava na saznanje.

Ishod našeg argumenta je da filozofov ideal izvesnosti nema primene. Osem u slučajevima gde istinitost iskaza jeste uslov da se on postavi, ni pod kojim uslovima ne može biti logički nemogućno da čovek primi neki iskaz za istinit kad je on lažan; a to važi bez obzira na to kakav taj iskaz može biti, da li je, na primer, sâm nužan ili je kontingentan. Međutim, bilo bi pogrešno izraziti ovaj zaključak govoreći, tužno ili s likovanjem, da stvarno ništa nije izvesno. Ima vrlo mnogo iskaza u čiju istinitost s pravom nimalo ne sumnjamo; i savršeno je ispravno reći da su oni izvesni. Skeptik nas ne sme naterati da se odreknemo jednog izraza koji možemo legitimno da koristimo. Ne zato što bi skeptikov argument bio sofistički; kao obično, njegova je logika nepogrešiva. Ali njegova je pobeda taš ta. On nam otima izvesnost samo na taj način što je definiše tako da postaje izvesno da se ona ne može postići.

VII

OTKUDA ZNAMO?

Jedan razlog zašto je prihvatljivo tvrditi da iskazi koji ne čine ništa više nego opisuju sadržaj sadašnjih iskustava jesu nepopravljivi, jeste što se od nas ne traži da opravdamo naše polaganje prava na njihovu istinitost. Izgledalo bi besmisleno pitati nekoga otkuda zna da oseća bol ili otkuda zna da ono što vidi njemu izgleda da je takve i takve boje. Jer kakav bi bolji odgovor mogao dati doli da su to upravo iskustva koja on ima? Ovo ne znači da ne može biti nezavisnog svedočanstva za istinitost takvih iskaza. Bez toga druga lica sem govornika ne bi imala razloga da ih prime, pa ni on sam u drugim prilikama. U izvesnim slučajevima, kao što smo videli, on ga može upotrebiti za proveravanje tačnosti nekog sadašnjeg iskustva. Ali sve dotle dok on stvarno ima iskustvo koje je u pitanju, nezavisno svedočanstvo koje tu može biti za njegovo postojanje igra za nj podređenu ulogu. Njegovo polaganje prava da zna šta to

iskustvo jeste, premda podložno ispravci, ne smatra se da ima potrebu ma kakve eksterne podrške.

Obično, međutim, činjenični iskazi na koje polažemo pravo da ih znamo nisu ograničeni na opis naših sadašnjih iskustava. Ako oni uopšte upućuju na njih, oni isto tako upućuju i dalje od njih, a u većini slučajeva oni upadljivo ne upućuju na njih uopšte. Čak i u slučaju ovih iskaza mi možemo ne biti uvek kadri da kažemo otkuda znamo da su oni istiniti, ali u najmanju ruku umesno je postaviti to pitanje; ako se ne dobije nikakav odgovor, pravo na saznanje postaje sumnjivo, premda se još uvek može podržati. Dati odgovor znači istaći neki drugi iskaz koji podržava onaj iskaz o kojem se postavlja zahtev za saznanje; podrazumeva se da je sam ovaj drugi iskaz poznat kao istinit. Ponovo, može se upitati otkuda je ovo poznato, i onda se može izneti treće tvrđenje koje podržava drugo. I tako proces se može nastavljati dokle ne dođemo do iskaza koji smo voljni da primimo bez nekog daljeg razloga. Ne zato što bi teorijski bilo nemogućno da se dalji razlog nađe. Mi prosto u izvesnoj tački odlučujemo da nikakav dalji razlog nije potreban.

Tako, upitati otkuda se zna da je jedan iskaz istinit znači upitati koje su osnove za njegovo prihvatanje. Odgovor na to pitanje zadovoljava ako su same osnove čvrste i ako pružaju iskazu dovoljnu podršku. Ali ovde se mora povući razlika između pitanja kakve osnove postoje za prihvatanje jednog datog iskaza i pitanja kakve osnove neko određeno lice stvarno ima za njegovo prihvatanje. Na primer, ako sam upitan otkuda znam da je Zemlja okrugla, mogu odgovoriti davanjem naučnog svedočanstva; čineći to neću se verovatno pozivati ni na kakva iskustva koja sam sâm imao. Ali pitanje se može isto tako protumačiti kao pitanje ne toliko otkuda je to poznato, nego otkuda *ja* to znam: i ako ga protumačim na taj način, moj će odgovor dobiti drugi oblik. Mogu pomenuti neki izvor iz kojega sam pocrpao obaveštenje, neku knjigu koju sam pročitao, ili neku osobu koja me je poučila; možda bih mogao da dodam da sam i sâm načinio izvesna važna zapažanja, kao posmatranje broda koji iščezava na vidiku. Lako se može desiti, međutim, da sada ne mogu da se opomenem nijedne određene prilike u kojoj sam dobio obaveštenje da je Zemlja okrugla, niti ikakvih određenih zapažanja koja sam načinio u tome pravcu. Pa ipak, na osnovu opšteg znanja, ja mogu još uvek reći da znam da je to tako. Moje lično ovlašćenje za taj iskaz može biti zagubljeno, ali obraćanjem na prave autoritete, ili obavljanjem izvesnih ogleda, ja ga lako mogu obnoviti. U ovom slučaju, kao i u mnogim drugim, odgovaram na pitanje otkuda znam pozivajući se ne na iskustva koja sam stvarno imao, već pre na iskustva koja sam mogao imati da sam hteo.

Pošto ništa nije saznano ako to neko ne saznaje, ima osnova da se kaže da prvi tip odgovara na pitanje „Otkuda znate?" svodi se na drugi. Opravdavši pravo na saznanje isprobavanjem naučnog, ili istorijskog, svedočanstva, čoveku se može postaviti pitanje o tome kako su zajemčeni sami ovi potrebni iskazi. Ako se pitanjem dovoljno zadre, izgleda da odgovor mora kod neke tačke dobiti oblik iskaza da je neko stvarno zapazio to što jeste posredi. Dalje, pošto je moje polaganje prava ono što se osporava, zar ne moram završiti ukazivanjem, ne prosto na zapažanja koja je ovaj ili onaj učinio, već na moja sopstvena iskustva? Ali ovde, kao što smo upravo videli, ovaj drugi tip odgovora obrće se ka prvome. Jer retko će biti slučaj da se odgovarajuće upućivanje odnosi ma na koje određeno iskustvo koje ja ili imam ili pamtim da sam imao. Gotovo uvek, to će biti stvar tvrđenja da bih mogao imati izvesna iskustva ako bih preduzeo odgovarajuće korake. Ali ovde poenta kazivanja da bih imao ta iskustva jeste upravo u tome što činjenice stoje tako; drugim rečima, što iskazi koje bi ona trebalo da provere jesu istiniti. Može se držati čak da su ova dva zahteva ekvivalentna, na osnovu toga što se svaki činjenični iskaz konačno može svesti na iskaze o mogućnom, ako ne stvarnom, iskustvu. Da li je to tako ili nije, pitanje je kojim ćemo morati da se zabavimo docnije.

Bilo ovo kako mu drago, jasno je da, kad je, kao što je obično slučaj, jedan iskaz akreditovan na osnovu izvesnih drugih iskaza, njihova podrška njemu mora biti istinska; prelaz iz svedočanstva u zaključak mora biti legitiman. A ovo je tačka u kojoj skeptik napada. On iznosi argumente da pokaže da koraci koje mi smatramo legitimnim nisu uopšte takvi. Videće se da se većina naših prava na saznanje time dovodi u pitanje, i ne samo naša prava na saznanje već i naša prava na racionalno verovanje.

VIII

SUMNJE U POGLEDU ČINJENIČNOG UMOVANJA: PROBLEM INDUKCIJE

Domet skepticizma je nejednak. On se može primeniti na svaki dokaz bilo koje vrste ili pak, nešto manje uopšteno, na sve oblike eksperimentalnog dokaza. U drugome slučaju on izaziva glasoviti problem indukcije. Taj problem može se izložiti vrlo prosto. Smatra se da induktivno umovanje obuhvata sve slučajeve u kojima iz pojedinačnog činjeničnog iskaza, ili iz grupe pojedinačnih činjeničnih iskaza, prelazimo u činjenični

zaključak koji oni formalno ne povlače za sobom. Izvođenje zaključka može ići iz pojedinačnih slučajeva ka opštem zakonu, ili pak neposredno po analogiji od jednog pojedinačnog slučaja do drugog. U svem takvom umovanju polazimo od pretpostavke da postoji u prirodi neka mera jednoobraznosti; ili, grubo govoreći, da će budućnost, u odgovarajućim prilikama, ličiti na prošlost. Mi smatramo sebe ovlašćenim da uzimamo slučajeve koje smo bili kadri da ispitamo kao pouzdane vodiče ka onima koje nismo. Ali, kao što je Hjum ukazao, ova pretpostavka nije dokažljiva; poricanje da je priroda jednoobrazna, do kojeg stepena može biti pod pitanjem, nije protivrečno samome sebi. Niti ima, kao što je Hjum isto tako video, ikakvog načina da se pokaže, bez logičke kružnosti, da je pretpostavka čak verovatna. Jer jedini način da se pokaže da je verovatna bio bi da se pruži svedočanstvo koje je potvrđuje, a samo ako u prirodi ima besprekornih uzoraka, svedočanstvo može biti potvrdno. Ali da li u prirodi ima besprekornih uzoraka je upravo ono što je u pitanju. Ista razmatranja važe ako hoćemo da opravdamo neku više specifičnu hipotezu ili neki nazovi-zakon prirode. Sem ako se on uzme kao definicija, u kojem slučaju problem se samo prenosi na problem utvrđivanja da je definicija zadovoljena, takav stav neće biti dokažljiv; poricanje njega neće biti protivrečno samome sebi. I opet argumenti koji treba da pokažu da je ona verovatna i sami će izazvati pretpostavku da se u induktivno umovanje može pouzdati. Ima ih, odista, koji misle da se ova teškoća može zaobići postavljanjem njihovih procenjivanja verovatnoće hipoteze na jednu apriornu teoriju verovatnoće: i obavljeno je mnogo oštroumnog rada u tome pravcu. Meni se čini, međutim, da je taj rad bio uzaludan. Jer apriorna teorija verovatnoće samo je matematički kalkulus slučajeva. I ja ne vidim kako je mogućno iz jednog čisto formalnog kalkulusa izvesti uopšte ma kakav zaključak o tome šta lako može da se dogodi. Kalkulus se odista može upotrebiti u konjunkciji sa empiričkim premisama: ali onda opravdanje ovih empiričkih premisa donosi natrag iste one teškoće koje se htelo izbeći pozivanjem na apriorni kalkulus.

Pokušaji da se reši problem indukcije najvećim su delom dobivali oblik nastojanja da se induktivni argumenti uklope u deduktivan kalup. Nadalo se, ako ne da se problematično izvođenje zaključka pretvori u formalan dokaz, u najmanju ruku da se načini formalno dokažljivim da premisé jednog induktivnog argumenta mogu u mnogo slučajeva da dadu visok stepen verovatnoće njegovom zaključku. Mislilo se da se ovo može postići unošenjem naknadnih premisa o ustrojstvu sveta. Logički uzev, izbor ovih principa sadrži znatne teškoće; pozivati se samo na jednoobraznost prirode, ili na zakon o sveopštoj uzroč-

nosti, neće biti dovoljno. Ali čak i ako pretpostavimo da su logički zahtevi nekako zadovoljeni, izgleda jasno da ovaj poduhvat mora propasti. Jer ako ovi principi valja da obave posao koji se očekuje od njih, oni sami moraju biti empiričke hipoteze; i tako još jednom prvobitni problem se vraća sa pitanjem kako da se one opravdaju.

Neki filozofi nauke pokušavaju da isključe potpuno ova pitanja govoreći da ona proizlaze iz pogrešnog pojimanja naučnog metoda. Po njihovom gledištu, naučnici ne upotrebljavaju induktivno umovanje; ili bolje, ukoliko ga odista upotrebljavaju, to je samo jedno od sredstava pomoću kojih dolaze do svojih hipoteza; njih se ne tiče, ili ne mora da ih se tiče, njegova valjanost. Vrednost hipoteze je ono što je za njih važno, ne način na koji se došlo da se u nju veruje. A postupak ispitivanja hipoteza je deduktivan. Posledice koje su deducirane iz njih podvrgavaju se empiričkom proveravanju. Ako je rezultat povoljan, hipoteza se zadržava: ako li nije, ona se modifikuje ili odbaci i druga se usvaja umesto nje. Ali čak iako je ovo tačan prikaz naučnog metoda, on ne isključuje problem indukcije. Jer kakva bi bila svrha ispitivanja jedne hipoteze ako li ne da se ona potvrdi? Zašto bi se odbacila hipoteza koja je na ispitu propala ako to ne pokazuje da je ona nepouzdana; to jest, sem pod pretpostavkom da, kad je propala jednom, sva je prilika da će propasti opet? Tačno je da bi bila protivrečnost tvrditi i da je jedna hipoteza bila opovrgnuta i da je univerzalno valjana: ali ne bi bilo protivrečnosti u tvrđenju da hipoteza koja je bila opovrgnuta jeste tim više verovatna da se pokaže valjana u budućim slučajevima. Opovrgavanje može se smatrati kao neka vrsta dečje bolesti koju čak i najzdravije hipoteze moraju uhvatiti. Kad jednom prebole, manje je izgleda da će ponovo oboleti. Ali to stvarno nije naše gledište. Nasuprot prilaženju prirodi u duhu onih kockara za ruletom koji u dugom ponavljanju jedne „farbe" vide razlog da „secuju" na drugu, mi pretpostavljamo da, što je jedan tok bio duži, utoliko je verovatnije da će se on nastaviti. Ali kako da se opravda ova pretpostavka? Kad bi se na ovo pitanje moglo odgovoriti, problem indukcije bio bi rešen.

Ne izgleda, međutim, da se na nj može odgovoriti. Ono što se traži to je dokaz da ono što smatramo racionalnim postupkom jeste odista takvo; da je tačno naše pojimanje onoga što sačinjava valjano svedočanstvo. Ali od kakve vrste, misli se, valja da bude taj dokaz? Čisto formalan dokaz ne bi bio primenljiv, a sve drugo bilo bi okretanje u krugu. Na primer, često se kaže da je razlog pouzdavanja u naučne metode prosto taj što oni valjano deluju; predviđanja kojima nas upućuju najčešće se obistinjuju. Ali stvar je u tome što su oni delovali samo do sada. Reći da oni deluju znači, u ovom kontekstu, podrazumevati

da će oni nastaviti da deluju i u budućnosti. To znači prećutno pretpostaviti da se možemo pouzdati da će budućnost u ovoj stvari ličiti na prošlost. Ova pretpostavka je bez sumnje tačna, ali nema načina da se ona dokaže a da unapred ne bi bila postavljena. Tako, ako se dokazi u krugu ne uzimaju u račun, tu ne može biti nikakvog dokaza. A to isto važi za svaku drugu pretpostavku koja bi se mogla upotrebiti da zajemči pouzdanost induktivnog umovanja. Dokaz koji je formalno ispravan neće obaviti posao, a dokaz koji posao obavlja neće biti formalno ispravan.

Ovo ne znači da je upotreba naučnog metoda iracionalna. On bi mogao biti iracionalan samo tako kad bi postojalo neko merilo racionalnosti koje on ne zadovoljava; dok međutim on stvarno postavlja to merilo: pozivanjem na nj sudi se o argumentima kao racionalnim ili iracionalnim. Isto tako ne sledi da se specifične teorije ili hipoteze ne mogu opravdati. Opravdanje jedne hipoteze nalazi se u svedočanstvu koje nju podupire. Ali ako neko hoće da porekne da ima razloga daljem pouzdavanju u hipotezu zato što je ona tako poduprta, on se ne može opovrći; ili bolje, on se može opovrći samo upućivanjem na merila koja on dovodi u sumnju, ili odbacuje. Nikakav dokaz da smo mi u pravu ne može se izneti: jer na ovome stupnju ničemu se ne dopušta da se računa kao takav dokaz.

Tako, ovde ponovo skeptik postiže svoju poentu. U njegovoj logici nema greške: njegov zahtev za opravdanjem je takav da je nužna istina da mu se ne može udovoljiti. No tu je opet jedna pobeda bez krvi. Kad se shvati da logički ne može biti nikakvog suda više jurisdikcije, čini se da ne smeta mnogo što se induktivnom umovanju ostavlja da bude, tako reći, sudija u svome sopstvenom sporu. Zasluga je skeptika što nas prisiljava da uvidimo da to mora tako da bude.

IX

OBRAZAC SKEPTIČKIH ARGUMENATA

Ima, međutim, jedna naročita vrsta slučajeva u kojima problemi stvoreni logikom skeptika ne mogu se tako lako otkloniti. To su oni u kojima je napad usmeren, ne protiv činjeničnog zaključivanja, kao takvog, već protiv nekih posebnih njegovih oblika u kojima se čini da završavamo iskazima drukčije kategorije nego što je ona od koje smo pošli. Tako nabacuje se sumnja na valjanost našega verovanja u postojanje fizičkih objekata, ili naučnih entiteta, ili tuđih umova, ili prošlosti, pomoću argumenta koji nastoji da pokaže da ono u svakom slu-

čaju zavisi od nelegitimnog zaključivanja. Naše pravo da činimo prelaz od čulnog iskustva ka fizičkim objektima, od sveta zdravog razuma ka entitetima nauke, od očitog ponašanja drugih ljudi ka njihovim unutrašnjim mislima i osećanjima, od sadašnjosti ka prošlosti, jeste ono što se respektivno dovodi u sumnju. Ovo su različni problemi, ali obrazac skeptikovog argumenta isti je u svakom slučaju.

Prvi korak sastoji se u upornom tvrđenju da naše znanje zaključka zavisi potpuno od premisa. Tako, tvrdi se da nemamo drukčijeg pristupa ka fizičkim objektima sem kroz čulna iskustva, koja sama nisu fizička; zaključujemo o postojanju naučnih entiteta, kao što su atomi i elektroni, samo po njihovim navodnim dejstvima; um nekog drugog lica otkriva nam se samo preko stanja njegovog tela ili preko onoga šta ono govori i radi; prošlost znamo samo iz spomenika ili preko našeg pamćenja, čiji sami sadržaji pripadaju sadašnjosti. Relativno prema našem poznavanju svedočanstva, naše znanje zaključka mora u svakom slučaju da bude posredno: i logički to ne može da bude drugačije.

Drugi korak u argumentu je pokazati da odnos između premisa i zaključka nije deduktivan. Ne može biti opisa, ma koliko bio dug i iscrpan, iz kojega sledi da fizički objekt postoji. Iskazi o naučnim entitetima nisu formalno izvodljivi ni iz kakvog niza iskaza o njihovim posledicama, niti iskazi o unutrašnjim mislima i osećanjima nekoga lica logički slede iz iskazâ o njihovim spoljašnjim ispoljavanjima. Ma koliko moglo biti jako sadašnje svedočanstvo o postojanju izvesnih prošlih događaja, ono nije dokažljivo. Ne bi bilo formalne protivrečnosti u priznavanju postojanja naših iskustava pamćenja, ili ma kojih drugih izvora saznanja prošlosti, i poricanja da su se odgovarajući prošli događaji ikada desili.

Ali onda, nastavlja argument, ova zaključivanja nisu ni induktivna. Pretpostavljajući da je induktivno zaključivanje uošte legitimno, ono nas, da upotrebim Hjumov izraz, odvodi od slučajeva o kojima imamo iskustva ka onima o kojima nemamo nikakva[1]. Ali ovde je bitno da ovi slučajevi o kojima stvarno nemamo iskustva budu takvi da smo kadri da ih iskusimo. Dopustimo, i pored problema indukcije, da na osnovu onoga što odista iskusimo katkada imamo pravo da zaključimo o postojanju neopaženih događaja: naše oslanjanje na argument biće tada zamena za neposredna opažanja koja, iz nekog praktičnog razloga, nismo kadri da načinimo. Položaj je sasvim drukčiji kad stvari čije postojanje tvrdimo da zaključujemo ne samo nisu nam date u iskustvu već nikad to ne mogu biti. Jer kakav temelj može postojati u takvom slučaju za naše induk-

[1] *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, deo III.

tivne argumente i kako se može njihova valjanost ispitati? Neki filozofi čak smatraju da je besmisleno govoriti o postojanju objekta koji ne može, bar u principu, biti opažen; i jasno je da nikakva količina induktivnog svedočanstva ne može opravdati besmislen zaključak. Ali čak ako čovek i ne ide tako daleko da takve zaključke nazove besmislenim, mora se priznati, prema ovom argumentu, da oni ne mogu imati induktivnu podršku. Eksperimentalno umovanje može da nas nosi napred na jednom datom nivou; na temelju izvesnih čulnih iskustava ono nam dopušta da predskažemo zbivanje drugih čulnih iskustava; iz zapažanja načina na koji se neko lice ponaša ono nam dopušta da zaključimo da će njegovo ponašanje u budućnosti uzeti takav i takav pravac. Ono nam ne dopušta da skačemo sa jednog nivoa na drugi; da iz premisa koje se tiču sadržaja naših čulnih iskustava prelazimo na zaključke o fizičkim objektima, iz premisa koje se tiču očitog ponašanja drugih lica da prelazimo na zaključke o njihovim umovima.

Poslednji korak sastoji se u dokazivanju da, pošto se ova zaključivanja ne mogu opravdati ni induktivno ni deduktivno, ona se ne mogu opravdati uopšte. Mi nemamo pravo čak ni da učinimo elementaran potez zaključivanja iz naših sadašnjih iskustava ka postojanju prošlih događaja, niti, priznajući čitav opseg naših iskustava, da dođemo na postojanje fizičkih objekata: i pretpostavljajući da smo imali dovoljno opravdanja za verovanje u postojanje fizičkih objekata koji sačinjavaju svet zdrave pameti, mi još ne bismo imali prava da činimo prelaz iz ovih ka entitetima nauke, ili iz fizičkih pojava ka postojanju drugih umova. Bilo bi odista teško naći čak i filozofa koji bi bio voljan da primi te ishode. Jedva se može zamisliti da bi neko mogao ozbiljno da tvrdi da nemamo nikakvog prava da budemo sigurni, niti čak skromno pouzdani, ni u šta što se tiče fizičkih objekata, ili tuđih umova, ili prošlosti. No čak ako skeptik uzmakne da ide za svojim argumentom do onoga što izgleda da je njegov logičan zaključak, on će još uvek biti uporan u tome da argument postavlja pitanje na koje valja da odgovori. Bez sumnje mi znamo ono šta on kaže da ne možemo znati; pozvani smo u najmanju ruku da objasnimo kako je moguće da znamo.

Problem koji se postavlja u svim slučajevima jeste problem uspostavljanja našeg prava da načinimo nešto što izgleda jedna naročita vrsta nastupanja dalje od naših zadataka. Nivo onoga što, za svrhe problema, smatramo da su podaci varira; ali u svakom slučaju smatra se da oni zaostaju, na jedan beskompromisan način, za zaključkom ka kojem se nadamo da nas povedu. Za one koji žele da odbrane naše pravo na saznanje, teškoća je da nađu načina kako da premoste ili ukinu ovaj jaz.

Bavljenje teorijom saznanja jeste vrlo mnogo stvar uzimanja ove teškoće ozbiljno. Različni načini pokušavanja da se ona prebrodi označavaju različne škole filozofije, ili različne metode prilaženja filozofskim pitanjima. Poredčisto skeptičkog položaja, koji postavlja problem, postoje četiri glavna pravca prilaženja. Zanimljivo je da se svaki od njih sastoji u poricanju jednog različnog koraka u skeptikovom argumentu.

Prvo, naivni realizam. Naivni realist poriče prvi korak od svih. On neće da dopusti da je naše saznanje raznih stvari koje skeptik želi da stavi van našeg domašaja nužno posredno. Njegov položaj je da su nam fizički objekti koje obično opažamo, u jednom smislu koji valja objasniti, „dati" neposredno, da nije nepojmljivo da stvari kao atomi i elektroni budu i neposredno opaženi, da bar u izvesnim povoljnim slučajevima čovek može da zagleda u umove drugih, da nas pamćenje neposredno upoznaje s prošlošću. Opšti stav koji se ispoljava je intuicionizam. U tome istom duhu filozofi tvrde da intuitivno saznaju moralne vrednosti, ili pokušavaju da opravdaju indukciju polažući pravo na moć pojimanja nužnih veza između događaja. No, naravno, mogućno je prihvatiti položaj naivnog realiste po ma kojem od ovih pitanja, a ne biti time obavezan na nj po drugima.

Drugo, redukcionizam. Redukcionist dopušta prvi korak u skeptikovom argumentu, ali poriče drugi. Premda je njegova filozofska ćud dijametralno suprotna od ćudi naivnog realiste, ili odista intuicionizmu ma u kojem obliku, oni imaju zajedničkoga utoliko što obojica nastoje da zatvore jaz u koji se skeptik izda zato što je otvoren. Ali dok naivni realist to čini uzdizanjem svedočanstva do zaključka, postupak redukcioniste je spuštanje zaključka na nivo svedočanstva. Njegovo gledište, koje ćemo odmah ispitati, jeste da su fizički objekti logički konstruisani iz sadržaja naših čulnih iskustava, baš kao što ni entiteti nauke nisu ništa više ni iznad njihovih takozvanih efekata. Na isti način, on drži da su iskazi koji izgledaju da su o umovima drugih ravni iskazima o njihovim fizičkim ispoljavanjima, i da su iskazi koji izgledaju da su o prošlosti ravni iskazima o onome što se obično smatra kao svedočanstva prošlosti, to jest iskazima o sadašnjosti i budućnosti. Tako se zaključak, budući spušten na nivo svedočanstva, prikazuje u svakom slučaju kao izvodljiv iz njega. Opet valja primetiti da čovek može primiti redukcionističko gledište o ma kojem od ovih pitanja a da pri tom nije obavezan da ga primeni na druga.

Treće, imamo ono što se može nazvati naučno prilaženje. To je položaj onih koji priznaju prva dva koraka ali poriču treći. Za razliku od svojih prethodnika, oni prihvataju postojanje jaza između svedočanstva i zaključka, ali drže da se on može premostiti legitimnim procesom induktivnog umovanja.

Tako oni tvrde da fizičke objekte, iako ne neposredno opažljive na način kako to naivni realisti zamišljaju, možemo neposredno saznati kao uzroke naših oseta, isto onako kao što se naučni entiteti mogu zaključiti iz njihovih efekata, a da pri tom ne moramo da identifikujemo to dvoje. Po ovome gledištu, izražaji pamćenja, i druga svedočanstva, čine postojanje prošlosti neodoljivo verovatnom hipotezom. Znajući da sami imamo unutrašnje misli i osećanja, možemo ih po analogiji pripisati i drugima.

Konačno, ima metod deskriptivne analize. Tu se ne osporavaju premise skeptikovog argumenta, već samo njegov zaključak. Ne čini se pokušaj ni da se zatvori ni da se premosti jaz: mi prosto treba da pređemo preko njega bez po muke. Priznaje se da zaključivanja koja se dovode u sumnju nisu deduktivna i isto tako da nisu induktivna, u obično prihvaćenom smislu. Ali to, smatra se, njima ne škodi. Oni su to što jesu, ni bolji ni gori zbog toga. Sem toga, oni mogu da se analiziraju. Možemo, na primer, da pokažemo pod kakvim se uslovima osećamo pouzdanim u pridavanju izvesnih iskustava drugima; možemo da procenimo različne tipove svedočanstava; možemo da razlikujemo slučajeve u kojima se naša sećanja ili opažaji smatraju pouzdanim od slučajeva u kojima oni to nisu. Ukratko, možemo da damo obračun o postupcima koje stvarno sledimo. No nikakvo opravdanje tih postupaka nije nužno ni mogućno. Može se zahtevati da čovek opravda neki poseban zaključak, i on se onda može pozvati na pogodno svedočanstvo. Ali u ovim slučajevima, ništa više nego u slučaju opštijeg problema indukcije, ne može biti dokaza da ono što smatramo valjanim svedočanstvom jeste stvarno takvo. A ako ne može biti dokaza, nije razborito zahtevati dokaz. Skeptikovi problemi nerešljivi su zato što su fiktivni.

X

OPASKE O RAZLIČNIM METODIMA ODGOVARANJA SKEPTIKU

Ne želim da kažem, na ovome stupnju, da ma koji od ovih prilaza jeste, ili nije, ispravan. Ako bi bilo kakav sud o tome mogao da se stvori, on bi morao da sledi ispitivanje raznih problema. Mi ćemo se zabaviti svakim od njih u pojedinostima, samo nećemo ulaziti u filozofiju nauke. Premda smo videli da oni ispoljavaju jedan zajednički obrazac, između njih ima dovoljno razlika, da ni na koji način nije izvesno da će jedan jedini tip odgovora biti pogodan za svaki slučaj: možemo naći

da jedan metod koji služi dobro u jednom slučaju služi rđavo u drugom. I onda, to je stvar za posebna ispitivanja. Ima, međutim, jedna ili dve opšte opaske koje je možda korisno načiniti pre nego što uđemo u pojedinosti našeg istraživanja.

Prvo, što se tiče naivnog realizma. Snaga naivnog realiste leži u njegovoj privrženosti zdravom razumu. Ono šta on zna, on zna; argumenti koji idu za tim da pokažu da on možda ipak na kraju krajeva ne zna, ne utiču na nj; odričući prvu od skeptikovih premisa, on sebe razrešava od razmatranja ostalih. Niti on dopušta uplitanje u predmet njegovog saznanja. Fizički objekti su fizički objekti, umovi su umovi, i prošlost je prošlost. Ali dok takvi truizmi mogu biti koristan korektiv za preteranosti maštavijih filozofa, filozofski oni ne osvetljuju. Na ovom, kao i na drugim poljima, neuspeh intuicionizma u tome je što nam ne pruža nikakva računa o tome na koji se način saznaju stvari. Može izgledati da on to čini, ali račun je krivotvoren. Jer, reći da se nešto saznaje intuicijom ili, kao što bi naivni realist mogao reći, neposrednim upoznavanjem, ne znači uopšte reći *kako* se to saznaje. Dodavanje fraze za objašnjenje služi samo da opovrgne objašnjenje. To je opravdano samo u slučajevima, ako ima takvih, gde se na pitanje kako čovek zna nikakav odgovor ne očekuje.

Ako naivni realist teži da bude i suviše običan čovek, redukcionist je jedva dovoljno običan. Voljan da sredi svoje argumente ma kuda oni vodili, njega ne zastrašuje pojava paradoksa. Identifikovati stvari kao što su atomi i elektroni ili, u drugoj oblasti, nesvesne mentalne procese, sa njihovim navodnim dejstvima nije, odista, preterano paradoksalno: i možda se isto može reći o svođenju fizičkih objekata, kao što su stolice i stolovi, na sadržaje naših čulnih iskustava, premda se ovde već može javiti protest od strane zdravog razuma. Ali tvrditi da, kada se čini da govorimo o umovima drugih ljudi, mi stvarno govorimo samo o njihovim telima, većini će sveta izgledati očevidno neistinito: dok gledište da sva prividna upućivanja na prošlost stvarno su upućivanja na sadašnjost, ili na budućnost, očigledno je naopako. Valja primetiti, međutim, da redukcionist ne prihvata ove paradokse radi njih samih. On je uveren argumentom da, ako se iskazi o prošlosti, ili o fizičkim objektima, ili o umovima drugih, ne protumače na ovaj način, ne možemo imati nikakvog razloga da verujemo da su oni istiniti. Stoga on prima ove analize kao jedinu alternativu potpunom skepticizmu. Pošto su ishodi tako neobični, može se posumnjati da nešto u argumentu ne valja. Ali čak iako se redukcionist može opovrgnuti, njegove su greške poučne. On nas vodi na filozofsko putovanje, dok naivni realist, bezbedan u posedovanju svoga vlasništva, zadovoljava se da sedi kod kuće.

Naučni prilaz, kako sam ga nazvao, vredan je utoliko što se tu ne samo uporno tvrdi da su činjenična zaključivanja sa jednog nivoa na drugi legitimna, već se ozbiljno nastoji da se odgovori na argumente koji idu za tim da pokažu da ona to nisu. Ako se ovo može postići, jedini zadatak koji ostaje jeste da se pokaže, u svakom slučaju, kako se tačno odnose svedočanstvo i zaključak. U ovoj tački, treći naš metod razvija se u četvrti, metod deskriptivne analize. Razlika između njih je značajna dokle god ostaje otvoreno pitanje da li postupci koji podržavaju naše pravo na sazнavanje zahtevaju ili ne zahtevaju dokaz svoje legitimnosti. Ako se može pokazati da ne zahtevaju, na način koji zadovoljavajući pobija skeptikovo navodno obesnaženje, onda nije mnogo važno da li smatramo da potreba za analizom otklanja zahtev za opravdanjem, ili pak držimo da se opravdanje sastoji u analizi. Uzimajući da je ovo rezultat, analitički metod dobiva time što je naslednik svega drugog. Ali on dolazi do svog nasledstva tek onda kad je najveći deo teškoća rada obavljen. Slabost je nekih savremenih filozofa što mu i suviše brzo dopuštaju da nasledi.

Pošto je toliko opšteg rečeno o pitanjima koja su pred nama, vreme je da razvijemo argument za pojedinačne slučajeve. Počećemo sa problemom opažaja.

GLAVA TREĆA

OPAŽAJ

I

DA LI SE FIZIČKI OBJEKTI NEPOSREDNO OPAŽAJU?

Problem opažaja, kako ga skeptik postavlja, jeste problem opravdavanja našeg verovanja u postojanje fizičkih objekata koje obično uzimamo za gotovo da opažamo. U ovom, kao i u drugim slučajevima, tvrdi se da ima jedan jaz, logički zbunjujuće vrste, između svedočanstva sa kojim polazimo i zaključka do kojega dolazimo. Ako su zaključci sumnjivi, to je zbog načina na koji se čini da oni prevazilaze svedočanstvo od kojega zavise. Polazna tačka argumenta je, kao što smo videli, da naš pristup objektima čije je postojanje u pitanju mora biti posredan.

U slučaju opažaja, međutim, može se lako sumnjati da li je ova premisa prihvatljiva. Izgleda da se bez štete može reći da se naše verovanje u postojanje stvari kao što su stolice i stolovi osniva na svedočanstvu čula; ali ako se misli da te reči o svedočanstvu podrazumevaju da je takvo verovanje uvek zaključivanje iz nečeg drugog, onda se one vrte u krugu, uzimajući kao dokazano ono što je sporno. I dopuštajući čak da je ovo slučaj u kojem se mogu razdvojiti svedočanstvo i zaključak, valja još pokazati da između njih postoji razlika nivoa. Zacelo nije očevidno da ovde ima ikakvog pitanja o prelaženju od jednog tipa objekta drugome.

Pa ipak, mnogi filozofi smatrali su da ovo jeste tako. Od Džona Loka pa nadalje, oni koji su nastojali da podignu građevinu saznanja na temelju onoga što je Bertrand Rasel, i sâm pristalica ovog metoda, nazvao „čvrsta data", obično su se slagali da takva data pružaju čulni opažaj; ali oni su se isto tako složili da ne uključuju fizičke objekte. Uzimajući da su čvrsta data sigurno saznana, oni su postojanje fizičkih objekata smatrali kao relativno problematično.

Činjenica da su filozofi ovog pravca mišljenja dopuštali sebi da upućuju na svoja čvrsta data, upotrebljavajući pri tom reči koje se normalno smatraju da stoje za fizičke objekte, može da učini nejasnom ovu tačku. Tako je Berkli tvrdio da sledi zdrav razum kad drži da se predmeti kao drveće i kuće i kamenje neposredno opažaju. Ali ako razmotrimo šta se obično smatra kao fizički objekt ove vrste, mislim da moramo priznati da ovaj razred obuhvata samo takve stvari koje su, bar teorijski, pristupačne više nego jednom čulu i više nego jednom posmatraču. Potrebna su razna druga svojstva, uključujući svojstvo zauzimanja prostora i dužeg no trenutnog trajanja, ali za svrhu našeg argumenta najvažnija crta je opštepoznatost. Ako ma šta opažljivo valja s pravom da se nazove fizički objekt, to mora u najmanju ruku imati smisla da se o tome kaže da je opaženo od raznih ljudi, i da je opisano kao god i viđeno. Ali ove uslove ne ispunjavaju objekti koje su Berkli i većina drugih filozofa smatrali kao čvrsta data. Po njima, ono što je neposredno dato u opažaju jeste neki evanescentni objekt nazvan ideja, ili utisak, ili predstava, ili čulni podatak, koji je ne samo privatan za pojedinačnog posmatrača no je privatan i za pojedinačno čulo.

Ovo tvrđenje da neposredno opažamo čulne podatke pre negoli fizičke objekte nije lako protumačiti. Prvo što valja primetiti jeste da, bilo istinito ili lažno, to nije empirička činjenica. Filozof koji misli da neposredno opaža fizičke objekte ne očekuje zato da će se nešto drukčije dogoditi nego što to očekuje onaj koji veruje da neposredno opaža čulne podatke. Svaki od njih tvrdi da daje izveštaj o svem opažajnom iskustvu, ma kakav oblik ono moglo uzeti, tako da nikakav eksperiment ne može rešiti spor između njih. Niti se tvrđenje da se samo čulni podaci neposredno opažaju može protumačiti kao primedba na običnu upotrebu senzornih glagola kao što su „čuti“ i „dodirnuti“ i „videti“. Ili tačnije, kad bi se tako protumačilo, to bi očigledno bilo neistinito. Tačno je da postoji familijarna upotreba reči kao što su „čuti“ i „okušati“ i „mirisati“, prema kojoj objekti koji su se čuli, okušali ili omirisali jesu privatni za jedno jedino čulo. Obično govorimo da čujemo zvuk, kao i da čujemo stvari koje proizvode zvuk, i dok se stvari koje proizvode zvuke mogu opaziti i na druge načine, sami zvuci mogu se samo čuti. Ali ni zvuci ni ukusi ni mirisi ne smatraju se obično kao privatni jednom jedinom posmatraču; savršeno je razložno govoriti o dvema različnim osobama koje čuju isti zvuk ili osećaju isti miris. Jedini zvuci koji su po prirodi privatni jednom jedinom posmatraču jesu zvuci koje on čuje u uhu svoga uma, oni, u stvari, koji ne daju nikakva zvuka. A kad dođemo do najvažnijih čula, vida i dodira, vidimo da ih obična upotreba ne snabdeva akuzativima, analogno zvuku i sluhu. Može se bez razlike

govoriti o slušanju časovnika ili o slušanju njegovog otkucavanja, ali ne govori se o dodirivanju opipa časovnika ili o gledanju njegovog izgledanja. Obično se kaže da ono što čovek dodiruje i vidi jeste sam časovnik. I časovnik koji se vidi isti je onaj objekt kao i časovnik koji se dodiruje. Ima objekata kao što su slike u ogledalu koje su privatne za čulo vida, no opet one nisu privatne za jednog jedinog posmatrača. Samo stvari koje čovek vidi u oku sopstvenoga uma isključivo su njegove vlastite.

Tako izgleda da se znatno udaljavaju od uobičajene upotrebe oni koji bi hteli da kažemo da samo neposredni objekti opažaja jesu čulni podaci. Oni asimiluju sve oblike opažaja s posedovanjem mentalnih slika; postižući time paradoksalan rezultat da uzimaju kao standardan slučaj čulnog opažaja nešto što je obično u suprotnosti s njim. Možemo reći, ako hoćemo, da oni daju neku lingvističku preporuku. Dajući im nove akuzative, oni uvode jednu specijalnu upotrebu senzornih reči kao što su „čuti" i „opipati" i „videti". Ali to za njih nije stvar proste ćudljivosti. Ako oni daju preporuku, to je zato što se osećaju obaveznim da je dadu; oni osećaju da ih činjenice nekako prisiljavaju na uvođenje ovih akuzativa, da im samo to dopušta da dadu adekvatan izveštaj o tome šta je opažaj. Pitanje je zašto bi se mislilo da je to tako.

II

ARGUMENT IZ OBMANE

Ako ispitamo razloge koje su filozofi stvarno davali u prilog gledištu da se samo čulni podaci neposredno opažaju, vidimo da se oni uglavnom osnivaju na onome što je poznato pod nazivom argument iz obmane. Polazna tačka ovog argumenta je da predmeti različno izgledaju različnim posmatračima, ili različno istom posmatraču pod različnim okolnostima, i dalje, da način na koji izgledaju uzročno je zavisan od spoljašnjih činilaca kao što su prisustvo svetlosti, položaj posmatrača, ili stanje njegovog živčanog sistema. Nije verovatno da će se same ove premise dovoditi u sumnju. Teškoća je uvideti kako one mogu da dovedu do željenog rezultata.

Uzimajući najpre činjenicu da se izgledi menjaju, možemo argumentisati da ovo u najmanju ruku dokazuje da ljudi ponekad ne opažaju stvari onako kakve one odista jesu. Ako, da uzmemo poznat primer, jedan komad novca u isto vreme izgleda okrugao jednom licu a, iz drugog ugla, eliptičan drugom, sledi da on bar jednom od njih pruža varljiv izgled. Novac može stvarno ne biti ni okrugao ni eliptičan; u svakom slučaju on ne

može biti oboje. Tako da, ako svako od ovih lica sudi da ono opaža taj komad novca onako kakav on odista jeste, bar jedno od njih mora biti u obmani. Međutim, nije potrebno za argument da neko bude stvarno prevaren iskustvom ove vrste. Nepotrebno je po njega čak i to da se izgled fizičkog objekta stvarno menja. Sve što se traži to je da je mogućno da on to čini. Dovoljno je što ima smisla kad se kaže da jedan komad novca izgleda okrugao jednom licu a eliptičan drugom, bez obzira da li se to stvarno ikada događa ili ne. Ako se takve stvari nikad ne događaju, možda ne bismo imali tu upotrebu; ali to je irelevantno. Poenta je u tome što je baš imamo, i što time priznajemo mogućnost da fizički objekti mogu izgledati ljudima drukčiji nego što oni odista jesu.

Ali reći da neki oblik može katkada da izgleda da je ono što on nije ne podrazumeva da ga nikad ne opažamo onakvog kakav odista jeste, još manje da ono što neposredno opažamo nije nikad sam objekt već nešto drugo. Da se dođe do ovog poslednjeg rezultata, mora se utvrditi da u svakom slučaju u kojem se čini da je objekt opažen ima nečega što se neposredno opaža, i isto tako da ono što se neposredno opaža ne može izgledati drukčije nego što jeste. Onda se može zaključiti da, kad god jedan fizički objekt izgleda drukčije nego što jeste, opaža se neposredno nešto drugo a ne on. Pa i onda, neće slediti da se fizički objekt nikad ne može neposredno opaziti; jer u argumentu, dosad razvijenom, nema ničega što bi pokazalo da nikad ne opažamo, niti možemo da opazimo, objekt onako kakav on odista jeste: sve što je ustanovljeno to je da katkada možda ne opažamo. U ovoj tački, međutim, skreće nam se pažnja na sličnost koja postoji među slučajevima, ako ih ima, u kojima se objekt pojavljuje u svome pravom ruhu i onih u kojima on to ne čini. Iz različnih uglova komad novca može izgledati da ima raznolične oblike: pretpostavimo da je jedan od njih oblik koji on stvarno ima. Tu neće biti ničega po čemu bi se taj izgled izdvajao od drugih sem razlike aspekta koja može biti krajnje neznatna. U svakom slučaju neće biti takve razlike između načina na koji se novac opaža u ovom slučaju i načina na koje se opaža u svima drugima da bi bilo uopšte prihvatljivo reći da su oni generično različni; da objekt koji se neposredno opaža u ovom slučaju jeste sasvim drukčije vrste od onoga koji se neposredno opaža u svima drugim. Ali, pošto samo jedan od izgleda može ne uspeti da bude varljiv, moramo dopustiti da u svim slučajevima sem jednog sam fizički objekt nije ono što se neposredno opaža. A ako smo voljni da priznamo da su svi slučajevi dovoljno slični da je razložno držati da se objekt istog tipa neposredno opaža u svakom slučaju, slediće da se fizički objekt ne opaža neposredno ni u onom preostalom slučaju. Na

taj način dovedeni smo do zaključka da, dopuštajući čak da fizički objekti mogu katkada da se opažaju onako kakvi odista jesu, ono što neposredno opažamo uvek je nešto drugo.

Jasno je da ovaj argument nije zaključan, no ja mislim da on ima mnogo uverljive snage, pod uslovom uvek da prihvatamo rešenje da, kad fizički objekt izgleda ma na koji način drugo a ne ono što jeste, on se neposredno ne opaža. Ali zašto bismo prihvatili to rešenje? Savršeno ima smisla govoriti o opažanju stvari koje na neki način izgledaju drukčije nego što jesu, i, u najmanju ruku, nema očevidnog razloga zašto bismo se ovde osećali obavezni da dodamo da se te stvari ne opažaju neposredno. Čak nije jasno šta se zamišlja da „neposredni opažaj" znači, ako neposredno ne opažam stvari na koje neposredno gledam, ma koliko njihovi izgledi mogli biti varljivi. Nagoveštaj je kanda da objekt umeće svoj izgled, kao staklenu ploču, između sebe i posmatrača. Staklo može biti tako zamućeno da ostajemo u sumnji u pogledu karaktera, ili čak i postojanja, onog što leži iza njega: ili ono može biti tako providno da jedva shvatamo da njega tu uopšte ima. Mi valja da mislimo o fizičkim objektima kao odvojljivim od svojih izgleda, ili čak od svojih dodirnih kvaliteta, onako kao što su oni odvojljivi od šumova koje mogu proizvoditi. Čak ni ovo, kao što smo videli, ne unosi čulne podatke, ali čini krupan korak ka njima. To je, ja mislim, potez koji se može učiniti; ali ako je sve na čemu bismo mogli da stupamo bila činjenica da fizički objekti mogu da izgledaju drukčije nego što jesu, izgleda da bi bilo malo razloga da potez učinimo.

Jednu dalju pobudu pruža mogućnost potpunih halucinacija. Do sada smo razmatrali slučaj u kojem fizički objekt izgleda da ima neki kvalitet koji stvarno nema: nije bilo sumnje u to da on odista nije tu da bude opažen. Ali isto tako može se desiti da čovek „opaža" fizički objekt kojeg uopšte tu nema. Uzmimo kao primer mač koji se prividio Makbetu: pošto se nas tiče samo ono što je mogućno, nije važno što ova epizoda može biti fiktivna. Ima jedan očevidan smisao u kojem Makbet nije video mač; on nije video mač iz prostog razloga što tu nije bilo mača da bi ga video. Ima, međutim, jedan drugi smisao u kojem se može sasvim umesno reći da on jeste video mač; reći da je on video mač, sasvim je prirodan način opisivanja njegovog iskustva. Ali ipak ne stvaran mač; ne fizički objekt; čak ni izgled fizičkog objekta, ako su izgledi pristupačni svima da ih vide. Ako valja da kažemo da je on išta video, to je moralo biti nešto što je bilo pristupačno samo njemu, nešto što je postojalo samo toliko koliko je ovo pojedinačno iskustvo trajalo; ukratko, čulni podatak. Ali onda, argumentiše se, tu ne bi bilo ničega u karakteru tog iskustva uzetom prosto samo po sebi, to bi ga izdva-

jalo od iskustva koje nije obmanljivo. Halucinacije su mogućne zato što je iskustvo ove vrste slično iskustvu viđenja stvarnog fizičkog objekta. Ali u koliko su iskustva slična, njihova analiza treba da sledi isti obrazac. Tako, ako smo u jednom slučaju obavezni da kažemo da je ono što vidimo čulni podatak, razložno je da držimo da je to tako u svima.

Ali činjenica je da u davanju prikaza takvih halucinacija mi nismo obavezni da kažemo da je išta viđeno. Bilo bi savršeno legitimno opisati Makbetovo iskustvo rečima da je on mislio da vidi mač, dok u stvari on nije video ništa. Pa čak iako ostajemo uporni da je on video nešto, premda naravno ne fizički objekt, nismo obavezni da zaključimo iz toga da je tu *bilo* nečega što je on video; isto onako kao što iz činjenice da ljudi viđaju duhove nismo obavezni da zaključimo da oni postoje. Uopšte, mi odista upotrebljavamo reči kao „videti" na takav način da iz činjenice da je nešto viđeno sledi da to i postoji. Iz tog razloga, ako čovek ne veruje u duhove, on će biti više sklon, kad prepričava neku priču o duhovima, da kaže da je žrtva mislila da je videla duha negoli da ga je videla. Ali druga upotreba nije netačna. Može se opisivati neko kao da je video duha a pri tom se ne izlagati tvrđenju da je bilo duha kojega je taj video. A to isto važi za mač koji se prividio Makbetu kao i za svaki drugi primer te vrste. Mi obezbeđujemo uvođenje čulnih podataka tek ako veštački kombinujemo odluku pa kažemo da žrtva halucinacije vidi nešto i rešavamo da to što vidi mora postojati. Ali opet izgleda da nema valjanog razloga zašto bismo to činili.

Međutim, može se smatrati da se položaj menja kada se unese uzročni aspekt argumenta iz obmane. Jer uzima se da on dokazuje da mi nikad ni izbliza ne opažamo fizički objekt onako kakav on stvarno jeste, ili, u najmanju ruku, da nemamo razloga da pretpostavimo da to ikad činimo. A ako bi to bilo tako, naša naklonost da kažemo da ono što opažamo odista često ima svojstva koja izgleda da ima, mogla bi nas navesti da zaključimo da se sami fizički objekti ne opažaju. Ali to bi se sukobljavalo sa našom vrlo jakom naklonošću da kažemo da se oni opažaju. Stoga, može se učiniti pokušaj da se ta teškoća reši tako što bi se reklo da se fizički objekti odista opažaju, ali samo posredno. Ono što se neposredno opaža, budući zavisno za svoje postojanje od stanja posmatračevog živčanog sistema, može se onda smatrati da jeste čulni podatak.

Ovom uzročnom argumentu zamerala se nedoslednost na osnovu toga što fiziološke činjenice, na koje se on oslanja, jesu činjenice o fizičkim objektima; i naše saznanje ovih činjenica dobiva se putem opažaja. Ali pitanje nije, na ovom stupnju, *da li* mi znamo išta o karakteru fizičkih objekata već

kako mi to znamo; a reći da to znamo putem opažanja njih ne obavezuje nas da kažemo da ovaj opažaj njih jeste neposredan. Tačno je da pretpostavka da je on posredan izaziva svoje vlastite probleme, koje ćemo razmotriti kad se budemo bavili uzročnom teorijom opažaja; i tačno je isto tako da naučno obaveštenje, iz kojega uzročni argument crpe, ima svoj izvor u naivnom realizmu zdravog razuma. Ali čak i kad bi se moglo pokazati da se ove naučne teorije ne samo istorijski već i logički osnivaju na naivnom realizmu, to ga ne bi zaštitilo od njih. Naprotiv, kao što je to Rasel sažeto rekao: „Naivni realizam vodi fizici, a fizika, ako je istinita, pokazuje da je naivni realizam lažan. Prema tome, naivni realizam, ako je istinit, on je lažan; prema tome, on je lažan."[1]

Ali je li tako da „fizika, ako je istinita, pokazuje da je naivan realizam lažan"? Ono što fizika pokazuje, ako je istinita, to je da način na koji stvari izgledaju nama uzročno je uslovljen brojem činilaca koji su tuđi samoj stvari. Ako, na primer, ovaj ćilim sad meni izgleda plav, to je zato što svetlost izvesne talasne dužine prenosi se od njega do mojih očiju, iz kojih nadražaji prolaze duž odgovarajućih živčanih vlakana i sprovode se u moj mozak. U drukčijoj svetlosti, ili ako bi moj mozak bio ozleđen, ta boja mogla bi mi izgledati drukčija, ili uopšte neidentifikovana. Ali zaključiti iz toga da ne opažamo stvari onako kakve one odista jesu, da, na primer, fizički objekt na koji upućujem kad kažem „ovaj ćilim" nije stvarno plav, znači načiniti pretpostavku da, ako izgleda da je izvesno svojstvo neke stvari prouzrokovano, delimično, spoljašnjim činiocima, onda ona stvarno nema to svojstvo. Uzeta uopšteno, ova pretpostavka je očigledno neistinita. Tako, deo uzroka zašto mi ćilim sad izgleda plav može biti to što je on bio obojen: ali niko ne bi smatrao ovu uzročnu zavisnost od izvedbe mašine za bojenje kao razlog zaključivanju da ćilim stvarno nije plav. Može se smatrati, međutim, da pretpostavka važi u specijalnom slučaju gde se spoljašnji činioci nalaze u stanju posmatračevom. Tu se misli da ovo objekt duguje nama za svoja svojstva, ona legalno nisu njegova sopstvena. Ali ono što on duguje, ili delimično duguje, posmatraču, to je što on izgleda njemu onako kako izgleda: pa ako, da se vratimo našem primeru, ovo nas ne navodi da poričemo da ćilim *stvarno izgleda* plav, nije jasno zašto bi nas navodilo da poričemo da ćilim jeste *stvarno* plav. Postoje kriterijumi za određivanje kakve boje stvari stvarno jesu; to je uglavnom pitanje boje u kojoj se one pojavljuju u uslovima koji se smatraju raznolikim. Činjenica da uzročno objašnjenje ovih pojavljivanja uključuje i posmatrača ne sprečava da ovi

[1] Bertrand Russel, *An Inquiry into Meaning and Truth*, str. 15.

kriterijumi budu zadovoljeni; prema tome, to ne sprečava ni stvari da stvarno imaju boju koju im pripisujemo. A to isto moglo bi se primeniti na ma koje od drugih svojstava koje zdrav razum pridaje stvarima. Izgledalo bi, prema tome, da fizika ne opovrgava naivni realizam, u smislu da je on lažan. Fizika ne dokazuje da ne opažamo fizičke objekte onako kakvi oni stvarno jesu. Međutim, videćemo odmah da ona odista potkopava naivni realizam time što baca sumnju na adekvatnost slike koju naivni realist stvara o spoljašnjem svetu. Težnja je onda da se zameni slika koja je udružena sa uzročnom teorijom opažaja: ali to, kao što ćemo isto tako videti, teško da je neki napredak.

Jedna varijanta uzročnog argumenta, koja je impresionirala neke filozofe, navodi činjenicu da svetlosti treba vremena da putuje. Iz toga se zaključuje da mi ne vidimo fizičke objekte onako kakvi oni stvarno jesu u času kad ih vidimo, već samo, u najboljem slučaju, kakvi su bili pre nekog vremena. U slučaju objekata koji su sasvim blizu ova je razlika prenebregljivo mala, tako mala da je sumnjivo da li ona opravdava zaključak da ne vidimo te objekte u stanju u kojem jesu, ali ima drugih slučajeva u kojima je ona vredna pažnje. Rasel često navodi primer Sunca, koje vidimo tek kakvo je bilo pre osam minuta: a kad su u pitanju daleke zvezde, razlika može iznositi hiljade godina. Čak se može desiti da je zvezda koju gledamo već prestala da postoji. Ali ako zvezda više ne postoji, mi je ne možemo, tako se argumentiše, sada videti; i pošto je u svakom slučaju u kojem je svetlost imala da putuje znatnu razdaljinu mogućno da je objekt za koji mislimo da ga vidimo iščezao iz postojanja u međuvremenu, mi ga nikad ne možemo poistovetiti sa onim što vidimo: jer naše sadašnje iskustvo biće isto bilo da objekt još postoji ili ne. Ali ako, u ovim slučajevima, ne smemo da kažemo da vidimo fizički objekt, onda ne treba to da kažemo čak ni u onim slučajevima gde je vremenski razmak prenebregljivo mali; jer relativna dužina vremenskog razmaka ne čini nikada razliku u karakteru našeg iskustva: ne bi bilo nikakvog opravdanja za tvrđenje da vidimo objekt jedne vrste kad je vremenski razmak vrlo kratak, a objekt potpuno druge vrste kad je on nešto duži. U kojoj bi se tački kontinualnog niza mogućnih vremenskih intervala zbivala ova fundamentalna promena? Još jednom, izgleda ipak i suviše paradoksalno odricati da vidimo fizičke objekte ma u kojem smislu. Tako opet rešenje koje se pruža jeste da ih vidimo samo posredno: ono što vidimo neposredno nešto je drugo.

Ovaj argument crpe svoju snagu iz toga što je čovek sklon da misli da se vid odnosi samo na sadašnjost. Pretpostavlja se da, za razliku od pamćenja i uobrazilje, naše oči ne mogu da prodru u prošlost: sve što god vidimo mora postojati ovde i

sada ako to uopšte postoji. Ali ova pretpostavka nije nenapadiva. Zašto se ne bi dopustilo da naše oči mogu da prodru u prošlost, ako se pod tim razume samo to da vreme u koje vidimo stvari može biti poznije od vremena kada su one u stanjima u kojima ih vidimo? I dopustivši to, zašto ne bismo isto tako dopustili da je moguće videti stvari koje više ne postoje? Ovakve misli ne bi nam nikad pale na um da nije otkrića fizike; ali kad se ove fizičke činjenice jednom priznaju, ne izgleda i suviše teško prilagoditi im naš način govora. Moramo da prosudimo između čudnosti kazivanja da možemo da vidimo šta je prošlo i čudnosti kazivanja da ne vidimo fizičke objekte; i dati našim očima pristup u prošlost može lako izgledati razumniji pravac.

Rezultat ovog izlaganja je da dosadašnji argumenti ne smetaju preterano da se drži pozicija naivnog realizma. Biće potrebno, međutim, malo sofistikacije. Moramo biti spremni da kažemo da mi uvek ne opažamo stvari onako kakve one jesu; da ih katkada vidimo samo kakve su bile, a katkada ni kakve jesu ni kakve su bile; da ono što vidimo, ili inače opažamo, može ne postojati, ili pak možemo misliti da opažamo nešto kad stvarno ništa uopšte ne opažamo; i da fizički objekti koje odista opažamo mogu dugovati neka svoja svojstva delimično uslovima koji prate naš opažaj tih objekata. Od ovih ustupaka možda je najteži ovaj poslednji; ali ni on nije tako težak, čak i kad je udružen sa drugima, da bi nas to, bez daljeg argumenta, nateralo da podignemo pregradu do čulnih podataka između nas i fizičkog sveta.

III

METOD UVOĐENJA ČULNIH PODATAKA

Argument iz obmane može se, međutim, razviti na jedan prostiji, ali i efikasniji način. Tokom izlaganja pitanja da li ima iskaza koji su nepopravljivi, primetili smo već da običan način opisivanja onoga šta se opaža izgleda da postavlja jači zahtev nego što to sam opažaj može da pokrije. Ovo odista sledi iz činjenice da su obmane moguće. Ako mogu podlegati obmani kada, na osnovi sadašnjeg iskustva, sudim, na primer, da moja kutija za cigarete leži preda mnom na stolu, ja mogu, govoreći da vidim kutiju za cigarete, tvrditi više nego što iskustvo strogo opravdava: logički je saglašljivo sa mojim posedovanjem upravo ovoga iskustva da tu stvarno nema nikakve kutije za cigarete, ili odista nikakvog fizičkog objekta uopšte. Može se primetiti, stoga, da, ako želim da dam strog prikaz svog sadašnjeg vizualnog iskustva, moram biti obazriviji u svome tvrđenju. Ne smem

reći da vidim kutiju za cigarete ako to znači podrazumevati da je kutija za cigarete tu, već samo da mi se čini da je vidim. Ovde se nas ne tiče pitanje da li su takvi iskazi nepopravljivi; već smo videli razlog da smatramo da oni to nisu. Njihova poenta nije da nam oni daju potpuno obezbeđenje od greške; poenta je što ovi, ako su istiniti, služe kao opisi sadržaja naših čulnih iskustava, bez obzira na ma kakve šire zahteve na koje bi nas ta iskustva normalno mogla navesti da ih postavimo.

Zbog mogućnosti obmane, neće biti nužno istinito da, kad god mi se čini da opažam nešto, ja stvarno to opažam. U drugu ruku, obrnuti iskaz naumljen je da važi. Iz iskaza da vidim kutiju za cigarete pretpostavlja se da sledi da se meni čini da je vidim. Ili, ako ovo ne može da se održi, pretpostavlja se bar da se meni čini da vidim nešto, ovo ili ono. Valja da bude nužna činjenica da, kad god se ma šta opaža, nešto mora, u ovom smislu, činiti se da je opaženo. Ali da li ovo sledovanje stvarno važi, pitanje je koje ćemo morati odmah da razmotrimo.

Nastavljajući s našim primerom, sledeći je korak obrnuti rečenicu „sad mi se čini da vidim kutiju za cigarete" u „sad vidim čineću-se-kutiju za cigarete". A ta čineća-se-kutija za cigarete, koja živi samo u mom sadašnjem iskustvu, je primer čulnog podatka. Primenjujući ovaj postupak na sve slučajeve opažaja, bilo istinske ili varljive, dobiva se rezultat da, kad god čovek opaža, ili misli da opaža, neki fizički objekt, on mora u najmanju ruku, u odgovarajućem smislu, opažati neki čineći-se-objekt. Ovi čineći-se-objekti jesu čulni podaci; i zaključak se može prostije izraziti rečima da su uvek čulni podaci ono što se neposredno opaža.

Ako se dopusti da je ovaj zaključak legitiman, još uvek ne sledi da je naivni realizam lažan. Naivni realist može se, odista, oboriti ako se on natera, kao što to čini profesor Prajs[1], da usvoji gledište da vizualni i taktilni čulni podaci jesu delovi površina fizičkih objekata. Tada je samo potrebno pokazati da svojstva koja se, po definiciji, pripisuju površinama fizičkih objekata jesu nesaglašljiva sa onima koja se pripisuju čulnim podacima. Na primer, površina jednog čulnog objekta može postojati a da ne bude opažana, a to se ne može reći o čulnom podatku. Prajs prisiljava naivnog realistu u ovaj neodrživ položaj zato što mu on pridaje gledište da se fizički objekti neposredno opažaju; i tako, budući sam uveren da se čulni podaci neposredno opažaju, on zaključuje da naivni realist mora držati da su čulni podaci i fizički objekti nekako identični. Ali, naivni realist, ako je obazriv, neće razlikovati na ovaj način između neposrednog i posrednog opažaja. Njegova teza mora biti da je

[1] H. H. Price, *Perception*, gl. 2.

naš običan način govora, u kojem se ova razlika ne pravi, savršeno dovoljan za opisivanje svih činjenica; i mi smo odista videli da ovo stanovište može da se drži. Pri svem tom, ako je postupak koji vodi uvođenju čulnih podataka legitiman, naivni realist, odbijanjem da ga sledi, odriče nam uvid u analizu opažajnih iskaza. Njegov metod opisivanja činjenica, premda adekvatan u jednom smislu, nije takav u drugom: jer ima značajnih razlika koje on ne uspeva da iznese na svetlost. On ima, odista, to preimućstvo što nas štiti od jednog teškog problema; za naivnog realistu ne dolazi u pitanje da bi ikad išta moglo da izgleda da se postavlja između nas i fizičkog sveta. No filozofski problemi ne rešavaju se prostim staranjem da se oni ne pojavljuju. Ako je uvođenje čulnih podataka dopustljivo, onda postoji problem o načinu na koji se oni odnose prema fizičkim objektima. Ako ovo pitanje može da se postavi, filozofski ono ima pravo na odgovor.

Ali može li se ono postaviti? Koraci za koje se pretpostavlja da nas navode da govorimo o čulnim podacima podložni su, svaki od njih, prigovoru. Razmotrimo najpre zahtev da u donošenju takvog iskaza kao što je da ja vidim moju kutiju za cigarete, ja tvrdim više nego što je strogo opravdano sadržajem moga sadašnjeg iskustva. Ovo lako može da izazove zamerku da uopšte nije očevidno šta treba da razumemo pod izrazom „sadržaj moga sadašnjeg iskustva". Ako sam upitan kakva iskustva imam u ovom trenutku, i ako protumačim da ovo pomalo neobično pitanje traži od mene da kažem, između ostalog, šta je to što vidim, odgovoriću sasvim ispravno ako kažem da, između ostalog, vidim kutiju za cigarete. Ali ako je ovaj odgovor ispravan, onda, govoreći da vidim kutiju za cigarete, ja ne činim ništa više nego opisujem moje sadašnje iskustvo. Ipak, čini se odista da ima jedan smisao u kojem bih mogao imati upravo to iskustvo, čak iako uopšte ne bih video nikakav fizički objekt. Ali ako ovo valja reći, „sadržaju iskustva" moramo dati uže tumačenje. Moramo uzeti da ono upućuje, u ovom slučaju, samo na ono što je „vizualno dato" meni, nezavisno od njegove veze ma s čim drugim. Pitanje je da li je takvo tumačenje inteligibilno.

Mnogi filozofi bi rekli da ono to nije. Profesor Rail, na primer, argumentiše da glagol „videti" ne označava iskustvo, tj. nešto kroza šta prolazim, čime sam zauzet. On ne označava pod-poglavlje moje životne povesti[1]. U istome duhu on tvrdi da „ni fiziolog ni psiholog ne mogu da me uhvate, niti ja mogu sam sebe da uhvatim, u aktu viđenja jednog drveta — jer viđenje drveta nije vrsta nečega u čemu mogu da budem uhvaćen".

[1] G. Ryle, *Dilemmas*, str. 103.

Viđenje nečega nije „introspektivna pojava" niti je to „ekscentrična vrsta stanja ili procesa". To nije pojava, ili stanje, ili proces ma kakve vrste uopšte[1]. Sledstveno, ko god pokuša da tačno precizira neko iskustvo viđenja čini logičku grešku. On pokušava da omeđi nešto što nije moglo postojati.

Razlog profesora Raila da ovo kaže jeste taj što se glagol „videti", kao i drugi glagoli „perceptivnog otkrivanja", upotrebljava da označi ne da se nešto zbiva već da je nešto bilo postignuto. On navodi s odobravanjem Aristotelovu opasku da „mogu reći ‚Video sam to' čim mogu da kažem ‚Vidim to'". Na isti način, dati gol znači da je gol dat, dobiti u trci znači da je trka dobivena. I upravo onako kao što nema stanja ili procesa dobivanja trke izvan procesa trčanja brže od drugih takmičara, tako nema ni procesa viđenja jedne stvari doli procesa gledanja na nju. Čovek može gledati u stvari a da ih ne vidi; on može biti nemaran ili nepažljiv ili rasejan. Ali ovo ne znači da je on propustio da obavi neki proces povrh gledanja, isto onako kao što ni onaj koji trči a ne dobije trku nije propustio da obavi neki proces povrh trčanja. Gledati i videti ne znači gledati i činiti još nešto drugo; to znači gledati s uspehom.

Da podupre ovo gledište, Rail ukazuje da se reči „videti" i „čuti" obično ne upotrebljavaju u trajnom sadašnjem ili trajnom prošlom vremenu. Čovek kaže da vidi ili čuje nešto, ne kaže viđajući i čujući to. Bar, ne normalno; nasuprot Railu, ja bih rekao da je upotreba trajnog vremena retka, pre negoli neispravna. Niti se njegova poenta primenjuje na druge glagole perceptualnog otkrivanja: nema ničega čak ni neobičnog kad se kaže da je neko dodirujući, ili mirišući, ili kušajući, ili osećajući ma šta to bilo. Railov odgovor na ovo mogao bi biti da glagoli kao „dodirnuti" i „kušati" vrše dvostruku dužnost. Oni imaju upotrebu koja odgovara upotrebi glagola „gledati", u kojoj označavaju stanje ili proces, i upotrebu koja odgovara upotrebi glagola „videti", u kojoj označavaju neko postignuće; i on može reći da, samo onda kad se upotrebe na prvi od ovih načina, oni se mogu staviti u trajno vreme. Međutim, njega se tiče samo ona upotreba u kojoj oni označavaju postignuća, i greška koju on pripisuje većini drugih filozofa jeste da oni ova postignuća pogrešno smatraju za iskustva.

Ali dopuštajući čak da se reči perceptualnog otkrivanja najobičnije upotrebljavaju na način kako Rail kaže, još uvek ne sledi da ne postoje iskustva koja su filozofi pretpostavljali da opisuju. Najviše što sledi to je da su ta iskustva bila pogrešno opisana. Ne smemo govoriti o iskustvu viđanja nečeg, jer zloupotreba je glagola „videti" postaviti ga da stoji za neko

[1] *Ibid.*, str. 102.

stanje ili proces. Vrlo dobro; nađimo neke druge reči. Govorimo o iskustvu o „imanju nečeg u vidu", i pustimo da ovaj veštački izraz obavlja posao za koje su filozofi nepravilno uzeli u službu glagol „videti". U ovom času, na primer, ja gledam na jedan list hartije; ja ga vidim, i dokle god uspevam da ga vidim, ja ga imam u vidu. Što god se može reći o običnoj upotrebi glagola „videti", „imati nešto u vidu", u smislu koji dajem tome izrazu, odista označava „nešto kroza šta prolazim, čime sam zauzet", ukratko, neko iskustvo. Naravno, jedno je izumeti izraz, a drugo dokazati da on ima primene. Može se još uvek argumentisati da ne može biti takvog iskustva kao što je ovo koje pokušavam da opišem. Na to mogu samo da odgovorim da ima takvog iskustva pošto ja u ovom trenutku prolazim kroza nj. To je iskustvo jednog tipa koje je savršeno poznato svakome ko može da vidi; a činjenica, ako je to činjenica, da ga naš običan govor o viđenju ne opisuje nije opravdanje da ga otčaramo iz postojanja.

Ali čak ni ovo ne daje nam sasvim ono što želimo. Jer reći da ja sad vidim list hartije izgleda da podrazumeva da je list hartije tu. Međutim iskustvo za koje se trudim da nađem reči bilo bi isto pa bio tu list hartije ili ne bio. U smislu u kojem ja sad vidim taj list hartije, može se isto tako reći da je Makbet video svoj mač. Ako hoćemo da govorimo u ovu svrhu o stvarima koje vidimo, izraz se mora razumeti tako da znači da postojanje fizičkog objekta koji se čini viđen ostaje otvoreno pitanje: ne podrazumeva se ni da on postoji ni da ne postoji. A isto važi i za druga čula. Ako mi nije dopušteno da kažem da sad imam iskustvo „čujenja" zvuka nekog ljudskog glasa, na osnovu toga što se glagol „čuti" obično ne upotrebljava da označi iskustvo, moram pribeći nekom takvom veštačkom izrazu kao što je da imam zvuk nekog ljudskog glasa u „čujenju". Ali opet, ako to treba da posluži da omeđi moje iskustvo, taj izraz mora se razumeti tako da znači da ostaje otvoreno pitanje da li ikakav ljudski glas stvarno pravi taj zvuk, ili odista da li tu uopšte ima ikakvog zvuka, u običnome smislu u kojem, da bi bilo zvuka, on mora biti dostupan svakome da ga čuje. Ne sme se podrazumevati ni to da je takav zvuk stvarno proizveden, niti da nije; samo to da ga ja sad čujem.

Ne podrazumeva se ni to da ja donosim ikakav sud o karakteru moga iskustva. Pored teškoća koje se mogu javiti oko upotrebe glagola perceptualnog otkrivanja, nezgoda upotrebljavanja formule kao što je „čini mi se da sad vidim kutiju za cigarete" za opis sopstvenog iskustva jeste u tome što fraza „čini mi se" najčešće služi da izrazi probno mišljenje. On se upotrebljava u slučajevima kad se čovek koleba u pogledu identifikovanja onoga šta opaža. Smatralo bi se čudno da kažem „čini

mi se da sad vidim kutiju za cigarete" ako stvarno ne bih nimalo sumnjao da je vidim. Ali čudnovatost nije tako velika da bi tu moralo biti pregoleme teškoće da se razume šta se misli. Izraz „čini mi se" valja da upotrebimo kao sredstvo za označavanje kako stvari izgledaju, ili osećaju se, ili se inače čine, nezavisno od ikakvog suda na koji bi čovek mogao biti naveden da ga stvori o njihovom fizičkom postojanju, ili o stpenu pouzdanosti kojom ga stvara. A reći ovde da stvar izgleda da je takva i takva nije jednako što i reći da sam sklon da sudim da ona stvarno jeste takva i takva. Bez sumnje, mi odista imamo opštu težnju da sudimo da stvari jesu onakve kakve izgledaju da jesu; može se čak argumentisati da je to sveopšta težnja, uz ogradu da se ova uskraćuje u relativno retkim slučajevima u kojima se zna da su uslovi nenormalni. Ali ovo ne znači da ova težnja *sačinjava* način na koji stvari izgledaju. U smislu u kojem je reč „izgledaju" ovde upotrebljena, način na koji stvari izgledaju daje i uzrok naše težnje da vidimo da one stvarno jesu ono što jesu (ma šta to moglo biti), i osnovu za valjanost tih sudova. Sudovi se ne smeju poistovetiti s njihovim osnovama, ni težnja s njenim uzrokom. Greška takvog njihovog identifikovanja može se objasniti činjenicom da se reč „izgledati" („appear"), često, možda najčešće, upotrebljava u jednom drukčijem smislu, u onom smislu u kojem je rečnik definiše kao „biti po nečijem mnenju": stoga, za naše svrhe, ona ima istu smetnju kao i glagol „činiti se" („to seem"). To ne znači da je smisao u kojem je mi upotrebljavamo potpuno tuđ; i kad bi bio, to ne bi smetalo našem argumentu.

Premda sudimo kakve su stvari na osnovu njihovih izgleda, mi ne sudimo nepromenljivo da su one ono što izgledaju da jesu. Čak i kad bismo imali prirodnu naklonjenost da uvek tako sudimo, to je naklonjenost koja se katkada obuzdava. Dopuštamo mogućnost da stvar koju opažamo može, na primer, da izgleda neslična sebi. Ne samo da ona može izgledati da ima neko svojstvo koje stvarno nema, već može imati izgled neke sasvim različne stvari. To nas neki put prevari, neki put ne. U svakom slučaju, sledi da ne mora uvek biti istinito da, kad se vidi nešto, onda se isto tako čini da se to vidi. U smislu koji dajemo izrazu „čini se da", to će odista biti istinito u normalnim slučajevima gde stvar izgleda da jeste ono što ona jeste: ali to neće biti istinito u slučajevima gde ona izgleda da je neka različna stvar. Pa ipak čak i u tim slučajevima biće nečega što ona izgleda da jeste. Nemoguće je da čovek vidi neki fizički objekt a da on ne ispoljava izgled neke vrste, isto onako kao što je nemoguće da ga čovek čuje a da on ne bi primetno davao nekog znaka od sebe. Iz činjenice da ja sad vidim neku datu stvar sledi, prema tome, da se sad meni čini da nešto

vidim čak iako to „nešto" može ne biti isto što i stvar koja je u pitanju. A ovo važi isto tako i za druge oblike čulnog opažaja. Ako opažam neki fizički objekt ma na koji način, slediće da se meni čini da opažam nešto na taj način, premda ne nužno istu stvar koju opažam.

Ovome se može zameriti da vrlo često otkrivamo, putem opažaja, kakvi fizički objekti jesu, a da time ne otkrivamo kakvi se oni čine[1]. Bacivši pogled na sto preda mnom, ja sad vidim izvestan broj objekata koje bez teškoće mogu da identifikujem. Mogu da kažem kakva svojstva oni imaju, da je, na primer, ona mastionica do pola puna, ili da knjiga pored nje ima žut omot. Ali ako me neko upita kako te stvari meni izgledaju, lako bih mogao biti na muci šta da odgovorim. Treba umešnosti da se uoče izgledi stvari, nasuprot uočavanju samih stvari. Slikari i neki psiholozi je stiču; oni upućuju našu pažnju na izglede, i iznose na svetlost pojedinosti, koje bismo inače mogli propustiti da zapazimo. Ali činjenica da te pojedinosti mogu da promaknu našoj pažnji dokazuje, zacelo, da opažati neki fizički objekt ne znači nužno opažati kako on izgleda. Može se dogoditi da, kad opažam nešto, meni se isto tako čini da opažam ili to ili neku drugu stvar: ali jedno ne sledi iz drugog. Mogućno je da opažam neki fizički objekt a da mi se on ne čini da je sličan ma čemu uopšte.

Ne mislim da je ova zamerka umesna. Svakako ima jedan smisao u kojem je mogućno primetiti stvari a da se ne primeti njihov izgled. Čovek može da opiše šta vidi, a da pri tom možda nije kadar da kaže tačno kako to izgleda. Iz činjenice da nisam uvežban da stvaram tačne sudove o tome kako stvari izgledaju, ne sledi da mogu da ih vidim a da ne ispoljavaju za me nikakav izgled uopšte. Reći da mi se čini da vidim nešto znači, u sadašnjem kontekstu, reći samo to da je moj vid zauzet nečim, u smislu zauzetosti vida nečim koji ostavlja otvoreno pitanje da li je ovo čime je vid zauzet stvarno onaj fizički objekt za koji mogu držati da jeste. Zacelo nije mogućno išta videti a da, u ovom smislu, vid time nije zauzet. A to znači da niko ne može da vidi neki fizički objekt a da mu se on ne čini da ga vidi. Činjenica da on može ne primetiti kako njemu objekt izgleda nije važna. Da se poslužim analogijom, ako me zanima knjiga koju čitam, mogu ne primetiti kako je štampana; ali ne sledi da mogu čitati knjigu a da moj vid nije zauzet štampanim slogom.

Zaključujem onda da ovaj korak u procesu dolaženja do čulnih podataka može biti siguran. U jednom podesnom smislu

---

[1] Up. R. A. Wollheim, „The Difference between Sensing and Observing", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, Sv. XXVIII.

oblika „čineći se“, može se dopustiti da, kad god neko opaža, ili misli da opaža, neki fizički objekt, njemu se tada mora činiti da opaža ovo ili ono. Nije, međutim, nužno istinito, kad god se nekom čini da opaža nešto, da on opaža neki fizički objekt; jer ovde moramo dopustiti mogućnost obmane. Tako, reći „meni se čini da“ znači, u ovom kontekstu, obrazovati obazriviji iskaz, ne u smislu da se izražava neko probno mnenje, već u smislu da se postavlja manji zahtev.

IV

O LEGITIMNOSTI ČULNIH PODATAKA

Najsumnjivije od svega izgleda poslednji korak kojim valja da pređemo iz „meni se čini da opažam *x*“ u „ja opažam jedno čineći-se-*x*“, sa podrazumevanjem da tu ima jedno čineći-se-*x* koje opažam. Pošto na postojanje i karakter ovih činećih-se-stvari ne utiče pitanje da li je opažaj istinski ili varljiv, ili da li ili ne njih opaža neko drugo lice, ili pod nekim drugim okolnostima, ili u neko drugo vreme, one ne mogu biti fizički objekti. Oni su trenutni, privatni entiteti, stvoreni, može se lako učiniti, samo potezom pera, pa ipak prete da zatvore posmatrača u krug njegove sopstvene svesti. One se, stoga, mogu lepo uzeti kao jedna nevolja, ali to, kao što smo videli, nije opravdanje da se na njih ne obaziremo. Pitanje koje sada valja da se reši jeste da li je legitimno njihovo uvođenje.

Opet, mnogi filozofi kazali bi da nije. Profesor Rail može ponovo da posluži kao primer. Njegovo gledište o čulnim podacima sa kojima, kao što smo primetili, naše čineće-se-stvari mogu da se poistovete, jeste da „cela ova teorija počiva na jednoj logičnoj burgiji, naime, na burgiji izjednačavanja pojma oseta sa pojmom zapažanja[1]. Njegov razlog što misli da je ovo burgija jeste što, ako zapažanje nečeg povlači za sobom posedovanje oseta, onda samo posedovanje oseta ne može biti jedan oblik zapažanja; jer kad bi to bilo, to bi opet povlačilo za sobom neki dalji oset, i zapleli bismo se u beskrajno vraćanje unazad. Sem toga, ono što se može reći o zapažanju, ili opažaju, ne može se označajno reći o osetu. „Kad je neko lice posmatralo konjsku trku, umesno je upitati ga da li je imalo dobar ili rđav pogled, da li je posmatralo pažljivo ili nehajno, i da li je pokušavalo da vidi trku koliko god je to bilo moguće.“ Ali niko ne postavlja takva pitanja o osetima, „baš kao što niko ne pita kako se piše

[1] G. Ryle *The Concept of Mind*, str. 212.

prvo slovo reči ‚London' "[1]. Oseti, premda se mogu primetiti i biti predmet pažnje, nisu „objekti zapažanja", i „posedovanje oseta... ne može samo po sebi da bude vrsta opažanja, nalaženja ili sagledanja"[2]. Ovaj poslednji iskaz osnovan je na pretpostavci da je nemoguće išta opažati bez posedovanja odgovarajućeg oseta, da reći da neko vidi nešto a da pri tom nema nikakvih vizualnih oseta, ili da čuje nešto a da nema auditivnih oseta, bilo bi protivrečno samom sebi. Ali sam Rail rešava naknadno da je ta pretpostavka lažna. Njegovo ponovo razmotreno gledište je da „primarni pojam oseta", onaj pojam koji upotrebljavamo kad, na primer, govorimo o osetu koji se vraća u neki utrnuo deo tela, „nije komponenta generičnog pojma opažaja, pošto je samo vrsta toga roda"[3]. Imati oset ove vrste znači samo osećati nešto, a pošto se može videti i čuti a da se ne oseća ništa, viđenje i čujenje u ovome smislu ne povlače sobom posedovanje oseta. Ovi mogu biti praćeni osetima, kao što su osećanje napora u očima, ili brujánje u ušima, ali ovi oseti nisu predstavnici onog što se vidi ili čuje. Tako kad filozofi govore, kao što imaju običaj, o vizualnim i auditivnim osetima, zacelo reč „oset" upotrebljavaju u nekom više sofisticiranom smislu. U tome ne bi moralo biti nikakve štete kad bi oni ipak učinili tu reč primenljivom na nešto, ali to, po Railu, oni upravo propuštaju da učine. „Utisci", na koje bi oni želeli da je primene, ne postoje. Njih su izmislili filozofi u pogrešnom verovanju da je potrebno da nešto posreduje između spoljašnjih objekata i uma. „Utisci su sablasni impulsi, postulirani radi ciljeva jedne para-mehaničke teorije."[4]

Ovi argumenti imali su dosta rasprostranjenu prođu, ali ja lično ne mislim da oni pokazuju da je uvođenje čulnih podataka ilegitimno. Na prvom mestu, može se odgovoriti da, čak i kad bi bilo ispravno reći da branioci čulnih podataka uzimaju oset kao jedan oblik zapažanja, zapažanje ovde ne znači nešto što samo po sebi povlači oset. Prema tomé ne sledi da se oni izlažu beskrajnom regresu. Oni imaju naročite razloge, kao što sam pokušao da pokažem, za analiziranje opažaja fizičkih objekata na „ćut" činećih-se-objekata: ali ti se razlozi opet ne primenjuju na ćut činećih-se-objekata. Čovek nije obavezan da analizira ovo na svesnost o čineći-se-činećim-objektima; nema ni govora o tome da se mora usvojiti opšte pravilo da nijedan objekt nije pristupačan sem preko nekog posrednika. Rail je odista razmotrio mogućnost neke takve odbrane; i njegov je odgovor da to „u stvari objašnjava posedovanje oseta kao *ne-*

[1] *Ibid.*, str. 207.
[2] *Ibid.*, str. 214.
[3] *Ibid.*, str. 242.
[4] *Ibid.*, str. 243.

posedovanje nikakvih oseta"[1], na temelju da, ako se posedovanje oseta protumači kao svesnost o jednom osetnom objektu, onda čovek može imati osete a da pri tom ne bude osetno napadnut; način na koji je napadnut ponovo se javlja kao čulni podatak: zahtevati da se isto tako ima u vidu njegovo posedovanje oseta značilo bi tražiti da se ista stvar kaže dva puta.

Ali recimo da je Rail u pravu, i da ćut jednog čulnog podatka ne može da se načini da vrši dužnost posedovanja oseta. To još uvek neće biti odlučujuća zamerka teoriji čulnog podatka. Jer ta teorija ne zahteva u stvari da to dvoje budu poistovećeni: ona ne mora da bude protumačena tako kao da uopšte upućuje na osete. Govoriti o čulnim podacima znači govoriti o načinu na koji se stvari čine (izgledaju), u naročitom smislu „čineći se", koje sam pokušavao da objasnim. I ako se dopusti da se ljudima može činiti da opažaju stvari, u ovom smislu, pitanje da li se to podudara sa onim što se obično misli kad se kaže da imaju osete, može se smatrati kao beznačajno. Niti tu ima ikakve potrebe da teoretičari čulnog podatka drže da je ćut čulnih podataka oblik zapažanja, ako se nazivanje njegovo oblikom zapažanja uzima da podrazumeva da sve što se označajno može reći o viđenju, čujenju, i ostalom, u prostijoj upotrebi ovih reči, može isto tako da se kaže o njemu. Shodno tome, Railove opaske o svakidašnjem rečniku oseta i opažaja ne treba da ih uznemiruju. Stvar ne stoji tako kao da bi oni pokušavali da dadu objašnjenje o tome kako se obično postiže da taj rečnik funkcioniše. Nije potrebno čak ni da nagoveste da je on ma na koji način adekvatan za obične svrhe opštenja. Njihov sopstveni govor o čulnim podacima, pretpostavljajući da je on legitiman, očevidno je daleko manje praktičan. Ono što oni rade to je ponovno opisivanje činjenica na način za koji se drži da iznosi na svetlost distinkcije, od filozofskog interesa, koje običan metod opisivanja teži da sakrije. Idući tim putem, oni su možda u nekim slučajevima bili krivi zbog pometnja koje im Rail pripisuje. Ali ja ne mislim da je on uspeo da pokaže da su te pometnje bitan sastojak u njihovoj teoriji.

Gledište da su čulni podaci izmišljotine odražava se katkad na psihološkim osnovama. Navode se eksperimenti *gestalt* psihologa da se pokaže da se Lok, koji se sa svojom zamišlju „o prostim idejama" može razložno smatrati glavnim pretkom teoretičara čulnog podatka, prevario u zamišljanju da um ili dobiva jedinične utiske ili je samo pasivan prijemnik[2]. Ali odgovor na ovo je da branioci čulnih podataka ne moraju da se prepuštaju nikakvoj naročitoj psihološkoj teoriji o karakteru, ili postojanju onoga što je čulno dato. Njihovo interesovanje leži

[1] *Op. cit.*, str. 215.
[2] *An Essay Concerning Human Understanding*, Knj. II.

vrlo koristan, ali bio bi adekvatan za opis ma kakvog datog iskustva. I ne vidim razloga *a priori* zašto neko ko ga je smislio da njime beleži svoja sopstvena iskustva ne bi uspeo da njemu nauči i druge. Ali čak ako se varam u ovoj tački, ne sledi, kao što se katkada tvrdi, da takozvani jezik čulnih podataka ne bi imao nikakvu funkciju da obavi. Ako on izvodi svoj smisao samo iz upotrebe rečenica koje upućuju na opažaj fizičkih objekata, onda on ne može, odista, da postane prenosač argumenta koji bi hteo da dokaže da rečenice koje govore da upućuju na fizičke objekte jesu same lišene smisla. Ali takav se argument ovde ne razmatra: činjenica da ima smisla govoriti o fizičkim objektima nije u pitanju. U pitanju je istinitost iskaza koji podrazumevaju da se fizički objekti opažaju, ili, bolje reći, jačina razloga koje možemo imati za verovanje da su takvi iskazi istiniti. Pa čak kad bi sav razgovor o čulnim podacima izvodio svoj smisao iz razgovora o opažaju fizičkih objekata, ne bi sledilo da istinitost jednog iskaza koji podrazumeva da je neki fizički objekt opažen, jeste, u ma kojem datom slučaju, logički uslov istinitosti iskaza koji je bio samo deskripcija jednog čulnog podatka. Logički, iskaz o čulnom podatku mogao bi biti istinit čak i kad bi dato tvrđenje o opažanju fizičkog objekta bilo lažno.

O pitanju prihvatljivosti čulnih podataka vredno je, ja mislim, još uvek raspravljati kako radi njega samog, tako i zbog značajne uloge koju je igralo u istoriji moderne filozofije. Međutim, valja primetiti da oni nisu strogo potrebni za formulisanje skeptikova problema. Čak i ako čovek odbije da učini poslednji korak preobražavanja „čineći-se da opaža objekt" u „‚opažajući' čineći-se-objekt", i izvodeći iz toga da postoji neki čineći-se-objekt koji se neposredno opaža, još uvek će postojati jaz između svedočanstva i zaključka koji skeptik zahteva. To je jaz između stvari kakve se one čine i stvari kakve one jesu; i problem se sastoji u tome što moramo da opravdamo naša tvrđenja da znamo kakvi fizički objekti jesu samo na temelju našeg saznavanja kakvi se oni čine. U jednom drugom vidu, to je problem postavljanja odnosa između opažanja nekog fizičkog objekta i činjenja da se on opaža, u smislu u kojem smo to objasnili. Problem te vrste će nam se pojaviti kad se jednom prizna da naši obični sudovi o opažanju polažu pravo na više nego što se strogo sadrži u iskustvima na kojima su osnovani. Videli smo da se ova pretpostavka može osporiti, ali težnja našeg izlaganja bila je da pokaže da nju valja podržati.

V

NAIVNI REALIZAM I UZROČNA TEORIJA OPAŽAJA

Posledica ovoga je da priznajemo prvi korak u skeptikovom argumentu, i čineći to, opraštamo se od naivnog realizma. Opraštamo se od njega, ne u smislu da ne dopuštamo pretenziju naivnog realiste da zna ono što on misli da zna, već prosto tako što priznajemo jednu distinkciju koju on odbija da uzme u obzir. Jer, kao što smo videli, karakteristično je za njegov filozofski položaj da on odriče, ili previđa, postojanje jaza između onoga što se stvari čine da jesu, u našem naročitom smislu činjenja, i onoga što one stvarno jesu. Prema tome, njegova greška, ako je to greška, jeste upravo u tome što on preuproščava situaciju; on odriče mogućnost pitanja koja se stvarno mogu postaviti.

Prirodan naslednik naivnog realizma je uzročna teorija opažaja. Toj teoriji ljudi se najobičnije okreću kad se uvere da ima osnova za mišljenje da se fizički objekti ne opažaju neposredno. Mi smo se donekle već bavili njome kad smo razmatrali uzročni oblik argumenta iz obmane. Njegova polazna tačka je da nauka dokazuje da objekti za koje bismo obično kazali da ih opažamo, objekti koji sačinjavaju šareni, bučni, mirisavi svet zdravog razuma, vrlo velikim je delom naša sopstvena tvorevina. Iz toga može se izvesti ili da to uopšte nisu fizički objekti, ili pak, običnije, da su to prerušeni fizički objekti. Prema ovome gledištu, iako opažamo fizičke objekte, mi ih ne opažamo u njihovim prirodnim stanjima: oni se nikad ne pojavljuju u javnosti nenašminkani. Mi ne možemo da uklonimo tu šminku, jer samo naše prisustvo odgovorno je što je ona tu, ali mi je možemo ne uzeti u račun. Možemo odbiti od računa uticaj medijuma opservacije, i karaktera i situacije zapažača. A onda možemo izračunati sam objekt kakav mora da bude, da bismo dobili, pod takvim uslovima, ona dejstva koja on na nas vrši. I onda izlazi da je on upravo ono što nam nauka kaže da jeste. Čuvena razlika koju je Lok povukao između primarnih i sekundarnih kvaliteta[1] nije razlika između onih opaženih kvaliteta koji nisu pod uticajem uslova opserviranja i onih koji to jesu. Pošto su svi pod uticajem, takve razlike nema, kao što je Berkli shvatio[2]. Primarni kvaliteti objekta, oni koji ga doslovno karakterišu, jesu, prema ovome gledištu, upravo ona svojstva koja mu nauka pripisuje.

Već smo videli da jedan od temelja uzročne teorije nije zdrav. Iz činjenice da su opaženi kvaliteti fizičkog objekta za-

[1] *Op. cit.*, Knj. II, gl. 8.
[2] *The Principles of Human Knowledge*, odelj. IX–XV.

visni od stanja opažaoca ne sledi da ih objekt stvarno nema. Prihvatajući ono što nam fiziolozi kažu, mi još uvek nismo dužni da smatramo da ne možemo opažati fizičke objekte onako kakvi oni stvarno jesu. Ovo ne znači, međutim, da mi ne možemo isto tako imati pravo da postuliramo jedan neopažen svet „spoljašnjih" objekata kao sredstvo za objašnjenje naših opažajnih iskustava. Glavna filozofska zamerka takvom postupku je ta što ne možemo opravdano držati da su stvari dveju različnih klasa uzročno povezane kad jedna od tih klasa, budući nezapažljiva, nije nikad bila, niti može biti, viđena u konjunkciji sa članovima one druge. No odgovor na ovo je da „videti" objekt ovde ne mora da se protumači kao „zapaziti" ga. Može biti dovoljno da ima posrednog svedočanstva za njegovo postojanje. Da li je to tako ili nije, zavisiće od upotrebe koja se pravi od izraza koji se smatraju da upućuju na nj. Ako, kao u ovom slučaju, oni zalaze u teorije koje stvarno služe da objasne i predskažu pojave, viđenje takvog objekta mora se smatrati legitimnim. I ako se dopusti da je dovoljan uslov za dve stvari da budu uzročno povezane da bi jedna od njih bila objašnjiva u pojmovima one druge, može se ispravno pozivati na te „spoljašnje" objekte, drugim rečima, na naučnikove atome i elektrone, kao na uzroke naših opažaja. Jer to će biti samo jedan način kazivanja da javljanje i karakter naših opažaja mogu da se objasne, bar do izvesnog stepena, u pojmovima jedne teorije u kojoj ti objekti igraju ulogu. Ima, odista, ozbiljnih problema u pogledu tumačenja iskaza koji sačinjavaju takvu teoriju. Valja da se reši da li oni mogu da se svedu na iskaze koji odista opisuju ono što je zapažljivo. Pa ako se pokaže, kao što lako možemo očekivati, da se oni ne mogu tako svesti, moraće se razmotriti da li se stvari na koje oni očevidno upućuju moraju uzeti da su realne, ili nam je još uvek slobodno da ih tretiramo kao podesne fikcije. Tu je isto tako i patanje kako autori ovih iskaza mogu, na temelju svojih zapažanja, da opravdaju njihovo iznošenje. Dokaz da su oni nekako opravdani jeste taj što oni odista uspevaju u njihovom proveravanju: ali, kao što smo već primetili, ovaj dokaz, kao i druge njegove vrste, traži da bude branjen od skeptikovog napada.

Pretpostavljajući da je ta odbrana uspešno preduzeta, uzročna teorija potvrđuje se do toga obima što nam je dopušteno da mislimo da naša čulna iskustva imaju kao svoje spoljašnje uzroke one objekte koje naučnici zamišljaju; ali ovo još uvek pada kao teorija opažaja. Ovo pada iz razloga što, ma koliko jako moglo biti naše svedočanstvo o postojanju ovih naučnih entiteta, naše verovanje u postojanje fizičkih objekata kao što su stene i drveće i stolice i stolovi ne zavisi od njega. Mogli bismo se odreći čitave tekuće fizičke teorije a da nas to logično

ne obavezuje na odricanje postojanja stvari ove obične vrste. Ne bi bilo nikakve protivrečnosti u odricanju da je ma koji dati niz iskaza o atomima i elektronima istinit, ili čak i smisaon, i podržavanja u isto vreme istinitosti iskaza koji potvrđuju postojanje fizičkih objekata na koje polažemo pravo da ih opažamo. A iz toga sledi, ma šta se moglo reći u odbranu uzročne teorije, da se ona ne može smatrati tako kao da daje analizu naših opažajnih sudova. Ona može pružiti neko objašnjenje činjenica koje ih čine istinitim, ali ona nam ne kazuje ni šta oni znače ni šta nas opravdava što ih prihvatamo.

U njenom čisto naučnom aspektu ne mora biti nikakvog sukoba između uzročne teorije i naivnog realizma. Mogućno je tvrditi i da neposredno opažamo stvari kao što su stolovi i stolice i da su naša čulna iskustva uzročno zavisna od fizičkih procesa koji nisu neposredno opažljivi. Ovo je, odista, položaj koji se vrlo široko drži, i on je savršeno dosledan. Ima, međutim, jedan način na koji prihvatanje uzročne teorije može da deluje na štetu naivnog realiste. On to čini, kao što smo već primetili, time što kvari sliku koju ovaj stvara o spoljašnjem svetu. Naivni realist nije jedini koji misli da fizički objekti koje on opaža nastavljaju da postoje i onda kad ih niko ne opaža. Njegova osobenost je što ih on slika kao postojeće kad nisu opaženi tačno u istom obliku koji normalno ispoljavaju kad jesu. Ta slika nije logički sastojak njegove teorije, ali ona je njen prirodan pratilac. Uzročni teoretičar nabacuje sumnje na nju, primećujući da, čak iako objekt može postojati i onda kad je prestao da bude opažan, ne može se razložno misliti da on zadržava svojstva koja su uzročno zavisna od našeg opažaja tog objekta. Ovaj argument, odista, ne razara čak ni sliku naivnog realiste. On može odgovoriti da, pošto objekt stvarno ima svojstva koja on opaža da ima, opažao ga on ili ne, on njega samo slika onakvog kakav jeste. No razlog zašto on može da se lati ove odbrane jeste taj što su naši kriterijumi stvarnosti takvi da, u ovom slučaju, mi poistovećujemo svojstva koja objekt stvarno ima sa svojstvima koja on izgleda da ima u onom što se drži da su normalni uslovi. Otklanjanjem ovih uslova mi ne menjamo karakter objekta, ali možemo postati nespokojni u pogledu umesnosti da ga još uvek prikazujemo u obliku koji njima duguje. Opet, naivni realist može odgovoriti da ga on slika upravo onako kakav bi on izgledao kad bi ga on zaista opažao. Ali ovo je očevidno više sofisticiran stav. On ga odvodi, kao što ćemo videti, jedan korak u pravcu fenomenalizma.

Uzročna teorija ima isto tako svoju pratilačku sliku. Sledeći nagoveštaj da su fizički objekti za koje obično mislimo da ih opažamo nekako prerušeni našim opažajem, ona prikazuje njihovo trajno postojanje, kad nisu opaženi, prosto kao stvar

odbacivanja tog prerušavanja od njihove strane. Ali ova slika je zamrljana, na način na koji to nije slika naivnog realiste. Ona lišava objekt njegove boje i njegovih sekundarnih kvaliteta, ostavljajući samo kostur da zauzima njen prostorni položaj. Ali ako opažljiva boja objekta valja da se oduzme od njega, samo zato što je opažljiva, onda se isto tako mora oduzeti njegov opažljiv oblik i prostranjenost. A ako se svi njegovi opažljivi kvaliteti oduzmu od njega, i, iz istog razloga, svi objekti u njegovom susedstvu isto tako budu lišeni svojih, njegova opažajna lokacija iščezava takođe. Ne može biti polumera u ovom slučaju. Ako valja da se povuče zavesa između stvari kakve one stvarno jesu i stvari kakvim ih mi opažamo, ako je ono što opažamo samo dejstvo tih stvari na nas, onda objekti kojima imamo pristupa u opažaju padaju potpuno na našu stranu zavese, a tako i prostor u kojem su postavljeni. Na drugoj strani ostaje svet naučnih objekata sa svojim odgovarajućim prostorom. Ovi svetovi se uzajamno ne prožimaju, premda se jedan može smatrati kao opravdanje za onaj drugi. Nema razloga zašto jedan model „spoljašnjega" sveta ne bi uključivao crte iz sveta koji opažamo; odista, s obzirom da je model slikovan, to se ne može izbeći. Ali zbrka nastaje kad se iz njih dva gradi složena slika. Reći da se fizički objekti pojavljuju pred nama prerušeni kao svoja sopstvena dejstva veoma mnogo zavodi na stranputicu. U stvari, metafora o prerušavanju neumesna je u ovom slučaju. Još jednom, prihvatanje te metafore nije integralan deo uzročne teorije, ali je uobičajeno udruženo s njom. Inače uzročna teorija jedva je uopšte teorija opažaja, u filozofskom smislu. Ona nam prosto daje osiguranje da se pojave mogu naučno objasniti. Problemi koje ona izaziva pripadaju filozofiji nauke.

VI

FENOMENALIZAM

U smislu u kojem je kompatibilna sa naivnim realizmom, uzročna teorija kompatibilna je isto tako sa fenomenalizmom; to jest sa tezom da su fizički objekti logičke konstrukcije iz čulnih podataka, ili, drugim rečima, da skeptikov jaz valja da se premosti svođenjem onoga šta stvari jesu na ono šta se stvari čine. Fenomenalist ne mora da odriče da se način na koji se čulni podaci zbivaju može objasniti u pojmovima entiteta koji sami nisu zapažljivi; on će, međutim, dodati da govoriti o takvim nezapažljivim entitetima znači, na kraju, govoriti o čulnim podacima. Jer položaj koji on uzima jeste da svaki empirički

iskaz o nekom fizičkom objektu, bilo da se čini da on upućuje na neki naučni entitet bilo pak na neki objekt poznatije vrste za koju normalno tvrdimo da je opažamo, svodljiv je na iskaz, ili na niz iskaza koji upućuje isključivo na čulne podatke. I kad on kaže da je jedan iskaz *S* „svodljiv" na vrstu iskazâ *K*, to se može razumeti da znači, prvo da su članovi *K*-a na nižem epistemološkom nivou negoli *S*, tj. da oni upućuju na „čvršća" data, i, drugo, da su *S* i *K* logički ekvivalenti. Pojam logičke ekvivalencije, u ovom kontekstu, nije tako jasan kao što bi se moglo poželeti, ali on zahteva u najmanju ruku da ne bude mogućno naći, pa čak ni opisati, splet okolnosti u kojima bi jedan od iskaza koji su u pitanju bio istinit a njegov zamišljeni ekvivalent lažan.

Prva teškoća na koju fenomenalist mora da naiđe jeste ta što fizički objekti, za razliku od čulnih podataka, mogu postojati a da ne budu opaženi. Reći ovo ne znači praviti krug u dokazu protiv Berklija. To prosto znači da mi definišemo naše pojmove tako da, ako stvar nema sposobnosti da postoji neopažena, ona se ne računa kao fizički objekt. Ovo samo po sebi ne znači reći da ma šta zadovoljava taj uslov, i Berkli se može protumačiti da zastupa mišljenje da ništa sem umova taj uslov ne zadovoljava; da u stvari nema fizičkih objekata, ili, tačnije, da ih ne može biti[1]. Ja sumnjam, ipak, da bi ovo tumačenje bilo sasvim pravično prema njemu. On je odista dopuštao da stvari koje obično prolaze kao fizički objekti mogu nastaviti da postoje kad ih samo Bog opaža: a reći o nečemu da ga samo Bog opaža isto je što i reći da se to, u svakom običnom smislu, ne opaža uopšte. No ma kakav mogao biti Berklijev položaj, fenomenalist ne osporava da ima fizičkih objekata. Mišljenje koje on zastupa je upravo da, ako ih ima, njih sačinjávaju čulni podaci. Da li ih ima, stvar je empiričke činjenice, koja se kao takva njega ne tiče. Za njega je dovoljno da fizičkih objekata može biti; njegov je problem onda da analizira iskaze koji i upućuju na njih. I sad činjenica da je mogućno fizičkim objektima da postoje kada nisu opaženi unosi jednu komplikaciju u njegovu analizu. Ona ga obavezuje da smatra da iskazi o čulnim podacima, na koje, prema njegovom programu, iskazi o fizičkim objektima valja da se prevedu, jesu sami pretežno hipotetični. Oni će najvećim delom imati da iskažu ne da se neki čulni podaci stvarno zbivaju, već samo da će se, u datom spletu okolnosti, izvesni čulni podaci zbivati. Drugim rečima, većina iskaza neće opisivati kako se stvari odista čine nekome, već samo kako bi se one činile ako bi odgovarajući uslovi bili ispunjeni.

---

[1] *The Principles of Human Knowledge* i *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

Među hipotetičnim iskazima ima nekih koji se mogu protumačiti kao iskazi o onom što se zove materijalna implikacija; ovo znači da se iskaz smatra istinitim u svakom slučaju izuzev u onom u kojem je uzročna rečenica istinita, a posledična lažna. Ali ovo ne ide za hipotetične iskaze koji su fenomenalisti potrebni za njegove analize. Jer iz definicije materijalne implikacije sledi da je hipotetičan iskaz ove vrste istinit ako je njegov antecedens lažan; tako da, ako bi fenomenalistovi hipotetični iskazi bili od ove vrste, njegova bi teorija dala apsurdan rezultat da je u odsustvu posmatrača bilo kakav iskaz o fizičkim objektima istinit. Hipotetični iskazi koji su mu potrebni jesu konjunktivni pogodbeni iskazi; ali njihova analiza pruža problem koji još nije rešen. Ovo ne znači da on nema prava da ih upotrebi; ali neuspeh da da njihovu zadovoljavajuću analizu može se smatrati slabom tačkom u njegovom položaju.

Neki kritičari ne osnivaju svoju zamerku fenomenalizmu toliko na teškoći tumačenja ovih konjunktivnih pogodbenih iskaza koliko na tome što se oni uopšte unose. Oni drže da, kad su iskazi o fizičkim objektima kategorični, kao što vrlo često jesu, nikakvo pretvaranje njihovo, ma koliko složeno i oštroumno, prosto u hipotetične iskaze o čulnim podacima ne može nikad biti adekvatno. Dobar primer ove vrste argumenta nalazi se u jednom spisu g. Ajza je Berlina[1]. „Takva kategorična iskustvena materijalna predmetna rečenica", kaže g. Berlin, „kao ‚Sto je u susednoj sobi' ili ‚Ima jedan sto u susednoj sobi' upotrebljava se bar u najmanju ruku da opiše nešto što se zbiva ili se označuje u vreme kad se govori...; i označava se ili zbiva se, ne intermitentno već kontinualno, i u svakom slučaju ne ‚hipotetično'. Jer reći da se nešto zbiva hipotetično vrlo je izveštačen i neuputan način kazivanja da se to, u običnom smislu, uopšte ne zbiva..."[2].

Priznajem da ne mogu da vidim da u ovoj zamerci ima ikakve logičke snage. Sasvim je tačno da se rečenice koje izražavaju hipotetične iskaze o čulnim podacima ne upotrebljavaju da tvrde da se neki čulni podaci zbivaju, ali ne sledi da se one ne upotrebljavaju da tvrde da se fizički događaji zbivaju, ili da fizički objekti postoje. Naprotiv, one upravo služe za to da ovo tvrde, ako je fenomenalizam tačan. Nije veća teškoća u principu da se kategorični iskazi o stolicama i stolovima zamene hipotetičnim iskazima o čulnim podacima nego što je teškoća da se kategorični iskazi o elektronima zamene hipotetičnim iskazima o rezultatima fizičkih eksperimenata, ili da se kategorički iskazi o nesvesnim osećanjima ljudi zamene hipotetičnim iskazima o

[1] I. Berlin, „Empirical Propositions and Hypothetical Statements", *Mind*, sv. LIX, br. 235.

[2] *Ibid.*, str. 300—301.

njihovom očitom ponašanju. Drugo je pitanje da li se prelaz može teorijski sprovesti ma u kojem od ovih slučajeva. Kao što ćemo videti, ima jakih razloga da se zaključi da fenomenalistovo „svođenje" nije izvodljivo; ali mogućnost svođenja ne može se isključiti samo na osnovu toga što ono zamenjuje hipotetične iskaze na jednom nivou za kategoričke iskaze na drugom.

Jedna zagonetna crta g. Berlinovog sopstvenog položaja jeste što je on voljan da dopusti, bar argumenta radi, da kategorički iskazi o fizičkim objektima i hipotetični iskazi o čulnim podacima mogu „strogo da povlače" jedan drugog, a to je zacelo sve što ma koji fenomenalist traži. On zamera samo to što, čak iako ovi povlače jedan drugog, oni nisu identični u značenju, i u nekom legitimnom smislu „da se bude identičan u značenju" on je, bez sumnje u pravu. Njegova glavna tačka je, ja mislim, da iskazi ovih različnih tipova imaju, tako reći, različan „ćut". Kao što on pravo kaže, „zdrav razum i filozofi koji su mu naklonjeni uvek su se osećali nezadovoljni [fenomenalizmom]. Svođenje materijalnih predmetnih rečenica na ono što se kratkoće radi može nazvati čulni-podatak rečenicama, čini se da izostavlja nešto, da zamenjuje nešto interminentno i oslabljeno za nešto čvrsto i kontinualno"[1]. U stvari, ako su fenomenalisti u pravu, ništa nije izostavljeno: svaki iskaz koji podrazumeva da u svetu ima čvrstih i kontinualnih objekata, pojaviće se ponovo u obliku odgovarajućih iskaza o čulnim podacima. Ali čak iako stvarno ništa nije izostavljeno, prirodno je da se čini kao da nešto jeste. Jer nema slike koja je udružena s fenomenalizmom, na način na koji je to slika stvari koje nastavljaju da postoje uglavnom u istom obliku kao što ih opažamo udružena sa naivnim realizmom, ili pak na način na koji je slika stvari koje postoje lišena svog prerušavanja udružena sa uzročnom teorijom. Džon Stjuart Mil, koji je držao fenomenalističku poziciju, sažeo je to opisujući fizičke objekte kao „stalne mogućnosti oseta"[2], ali stalna mogućnost oseta nije nešto što se može baš tako naslikati. U Platonovom mitu, senke na zidu pećine, koje su sve što zatvorenici vide, upoređuju se sa stvarnim objektima napolju[3]. Čini se da nam fenomenalizam ne ostavlja ništa doli senke.

Ali dok ovo može da objasni psihološki otpor na koji fenomenalisti tako često nailaze, to ne pokazuje da je njihova teza lažna. Ma koliko nam oni mogli otežati da izgradimo jednu imaginativnu sliku fizičkog sveta, oni mogu još uvek biti u pravu kad tvrde da su iskazi o fizičkim objektima svodljivi na iskaze o čulnim podacima, da govoriti o tome kakve stvari jesu izlazi na kraju da se govori o tome kakve se one čine. Karakter

---

[1] *Ibid.*, str. 291.
[2] *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, gl. II.
[3] *O državi*, knj. VII.

njihove teze je, u širokom smislu, logičan, i ona se mora podvrgnuti logičkom ispitú. Čak i tako, ja ne mislim da ona ima uspeha.

Počnimo uočavanjem jedne od očevidnijih teškoća. U najobičnijem slučaju, gde se ne podrazumeva da je neki fizički objekt stvarno opažan, opisati ga pretpostavlja se da je potpuno stvar kazivanja kako bi on izgledao, to jest kakvih bi čulnih podataka tu bilo kad bi izvesni uslovi bili ispunjeni. Grubo govoreći, uslovi su oni koji se traže za objekt, ako on postoji, da bi bio opažljiv. Ali kako da se ti uslovi specificiraju? Za fenomenalistu nije dovoljno da kazuje takva mutna tvrđenja kao što je, da ono što on misli kad kaže da ima jedan sto u susednoj sobi, jeste to da bi ga on opazio kad bi bio onde. Jer njegovo nalaženje onde stvar je nalaženja fizičkog tela u izvesnom prostornom odnosu, a, po pretpostavci da govoriti o fizičkim odnosima uvek znači govoriti o čulnim podacima, samo ta situacija mora se opisati u čisto čulnim pojmovima. Ali nije nimalo lako videti kako se to može učiniti. Čovek može izbeći jedan deo teškoće prosto isključivanjem svakog upućivanja na posmatrača. Ovo ne podrazumeva da može biti čulnih podataka bez posmatrača: mora se upamtiti da ni dosad nismo uspeli da damo ikakvo drugo značenje rečima o čulnim podacima sem kao načinu opisivanja kako se stvari čine svetu; tako da, u svakom razgovoru ove vrste, neko upućivanje na posmatrača ostaje implicitno. Ali poenta je što nije pravilno da ono bude eksplicitno. Nije potrebno da se unosi opis nekog pojedinačnog lica. Bilo bi, odista, neispravno činiti to osim u slučajevima gde se neko pojedinačno lice stvarno pominje u iskazu koji valja da se analizira. Hipotetični posmatrač mora da bude, tako reći, izvan slike. Inače morali bismo da računamo sa mogućnošću da će njegovo prisustvo nekako uticati na situaciju; a to bi očevidno krivotvorilo analizu.

Ali čak ako nije potrebno da se pomene posmatrač, mora se još uvek „postaviti" situacija u kojoj se smatra da se zapažanja prave. Mora se opisati okvir u kojem zbivanje izvesnih čulnih podataka valja da se uzme kao uspostavljanje postojanja fizičkog objekta koji je u pitanju; a taj opis mora da bude čisto čulan. Ali čini se da je teško mogućno naći niz čulnih opisa koji bi dovoljno distingvirali jedno mesto od drugoga. A kad su u pitanju vremena, teškoća je čak još očevidnija. Recimo, na primer, da je problem da se da fenomenalistički prevod iskaza da je Julije Cezar prešao Rubikon 49. pre n. e. Kako bi onda čovek uzeo da prevede „49. pre n. e." na čisto čulne pojmove? Na ovo bi fenomenalist mogao da odgovori da mi stvarno uspevamo da identifikujemo mesta i vremena pomoću pravljenja zapažanja; uočavamo crte predela, gledamo na časovnike i

u kalendare, i tako dalje; i te izvedbe sastoje se na kraju u tome što osećamo čulne podatke. Ne sledi, međutim, da je svaki opis čulnih podataka dovoljan da jedinstveno identifikuje mesto ili vreme; a sve dok se takav opis ne nađe, fenomenalistovo svođenje nije sprovedeno[1].

Ne zadržavam se na ovoj tački zato što je ona samo naročit slučaj jedne opštije teškoće, koja je, mislim, kobna po fenomenalizam. Ako je fenomenalist u pravu, postojanje nekog fizičkog objekta izvesne vrste mora biti dovoljan uslov za zbivanje, pod pogodnim okolnostima, izvesnih čulnih podataka; mora, ukratko, biti jedan deduktivan korak iz opisâ fizičke stvarnosti ka opisima mogućnih, ako ne aktualnih, pojava. I obrnuto, zbivanje čulnih podataka mora biti dovoljan uslov za postojanje fizičkog objekta; mora biti jedan deduktivan korak iz opisâ aktualnih, ili u svakom slučaju mogućnih, pojava ka opisima fizičke stvarnosti. Odlučna zamerka fenomenalizmu je u tome što nijedan od ovih zahteva ne može da se ispuni.

Odricanje da se iskazi koji podrazumevaju postojanje fizičkih objekata mogu logički deducirati iz nekog ograničenog niza iskaza o čulnim podacima često se izražava u obliku da se nijedan iskaz o fizičkim objektima ne može konkluzivno proveriti. Navodi se da, dok se verovatnost postojanja neke obmane može smanjiti do jedne tačke gde postaje zanemarljiva, njena se mogućnost nikad formalno ne isključuje. Ma koliko naša čulna iskustva mogla biti proširena, ona nikad ne mogu staviti izvan sumnje istinitost iskaza koji podrazumeva postojanje nekog čulnog objekta; za njih ostaje saglašljivo da je iskaz lažan. Ali je li to stvarno tako? Može li biti ikakve sumnje uopšte u sadašnje postojanje stola za kojim sedim, pera kojim pišem, ruke koja drži pero? Zacelo ja znam izvesno da ovi fizički objekti postoje. A ako to znam izvesno, ja to znam na osnovu mojih čulnih iskustava. Naravno, moja sadašnja iskustva, uzeta sama za se, nisu dovoljna za tu svrhu: puka činjenica da mi se sad čini da vidim i osećam pero u svojoj desnoj ruci ne dokazuje konkluzivno da ijedan od ova dva objekta postoji. Ali kad se moja sadašnja iskustva uzmu u spoju sa svim mojim prošlim iskustvima, tada, može se plauzibilno držati, svedočanstvo je dovoljno. Ja imam pravo da smatram postojanje ovih i mnogih drugih fizičkih objekata koje sada opažam kao konkluzivno uspostavljeno.

U prilog ovom gledištu može se argumentisati da, čak i kad bi se, kao što je mogućno, tok povoljnog svedočanstva okon-

[1] Za potpunije pretresanje ovih teškoća vidi moj članak o „Fenomenalizmu", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1947–8. Preštampan u mojoj knjizi *Philosophical Essays*. Vidi isto tako prikaz te knjige u *The Philosophical Quarterly*, sv. V, br. 20.

čao, čak i kad bi ovaj objekt koji sad smatram da je sto činio se odsada nešto sasvim drukčije, ili čak potpuno iščezao da se nikad više ne pojavi opet, ja još uvek ne bih zaključio da on nikad nije postojao; ne bih zaključio da su moji dugi i raznoliični nizovi iskustava na kojima se osniva moje verovanje u njegovo postojanje samo znaci neke uporne obmane. Iznenadno preobražavanje i iščeznuće stola smatrao bih kao čudnu fizičku pojavu za koju bih potražio fizičko objašnjenje. Čak i kad bih od ovog trenutka pa nadalje moja iskustva bila potpuno fantasmagorijska, ne ispoljavajući nimalo povezanosti koju bi imala kad bih opažao fizičke objekte, ja još uvek ne bih zaključio da su svi moji pređašnji opažaji bili varljivi. Ako ne bih posumnjao u moje duševno zdravlje, zaključio bih da se svet tajanstveno promenio. Kao rezultat iščeznuća fizičkog svedočanstva, nepovoljno svedočenje drugih, — pretpostavljajući, argumenta radi, da mi je ovo još uvek na neki način pristupačno, — ili lutanja moga pamćenja, mogli bi odista izazvati u meni sumnju da li sam ikad stvarno imao ona iskustva koja su podržavala moje verovanje u postojanje fizičkih objekata; ali to nije poenta. Poenta je u tome što, ako je dato da nema sumnje da sam ja imao ta iskustva, ne može biti sumnje ni da su fizički objekti za koje se činilo da ta iskustva u odnosna vremena meni otkrivaju, stvarno postojali.

Ovaj argument, ja mislim, odista pokazuje da dolazi jedan stupanj na kojem zamisao da izvesni fizički objekti ne mogu postojati prestaje da bude, u svetlosti sopstvenog iskustva, ozbiljna hipoteza. To će reći, to je hipoteza koju, bez obzira na dalje svedočanstvo, nijedna razborita osoba ne bi usvojila. Ali to ne znači da je ona formalno isključena, da bi onaj ko bi je usvojio protivrečio samome sebi. U ovom trenutku nema nimalo sumnje, ukoliko se mene tiče, da ovaj sto, ovaj list hartije, ovo pero, ova ruka, i još mnogi drugi fizički objekti postoje. Ja znam da oni postoje, i ja to znam na osnovu mojih čulnih iskustava. Pa opet, ne sledi da potvrda njihovog postojanja, ili postojanja ma kojeg od njih, logički povlači za sobom ma kakav opis mojih čulnih iskustava. Što je potpunije takav opis načinjen, pretpostavljajući da je sve svedočanstvo povoljno, to usiljenija postaje hipoteza da fizički objekt koji je u pitanju stvarno ne postoji; ukratko, utoliko je teže razjasniti izglede. Ali to još ne znači reći da je mogućnost razjašnjavanja ikad *logički* odsutna. U kojoj preciznoj tački bi predloženo objašnjenje prestalo da bude samo fantastično i postalo formalno inkompatibilno sa svedočanstvom? Da bi fenomenalist imao uspeha, on mora biti kadar da pruži jedan uzorački niz iskaza koji opisuju zbivanje u pojedinačnim uslovima izvesnih određenih čulnih

podataka, iz kojih logički sledi da dati fizički objekt postoji. A ja ne vidim kako se to može postići.

Ali ako je sumnjivo da li zbivanje datog niza čulnih podataka može ikad biti dovoljan uslov za postojanje fizičkog objekta, još sumnjivije je, ja mislim, da li postojanje fizičkog objekta može biti dovoljan uslov za zbivanja čulnih podataka. Oni koji misle da to može biti dovoljno pretpostavljaju da, s pogledom na fizički objekt koji je kadar da bude opažen, mogućno je specificirati niz takvih uslova, pa, ako ih posmatrač zadovolji, on taj objekt mora opaziti. Ovo gledište izrazio je na grub način Berkli kada je tvrdio, na primer, da reći da se Zemlja kreće znači da, „ako bismo bili postavljeni u takve i takve okolnosti, i na takav i takav položaj, i takvu i takvu udaljenost, kako od Zemlje tako i od Sunca, mi bismo opazili da se Zemlja kreće“[1]. Ali, ostavljajući na stranu teškoću, koju smo već primetili, opisivanja tih okolnosti čisto senzornim pojmovima, moglo bi se vrlo lako desiti da, kad bismo bili postavljeni u njih, ne opazimo da se Zemlja uopšte kreće ne zato što se ona ne kreće, već zato što smo nepažljivi, ili gledamo u pogrešnom pravcu, ili je naš izgled na neki način zamračen, ili zato što patimo od nekog fiziološkog ili psihološkog poremećaja. Moglo bi se odista pomisliti da se takve prepreke mogu prebroditi. Tako mogli bismo pokušati da sprečimo mogućnost posmatračeva oboljenja od nekog fiziološkog poremećaja dodavanjem dalje hipotetike u smislu da, ako bi ga neki fiziolog pregledao, ili, bolje, činilo se da ga pregleda, fiziologu se ne bi učinilo da je vid njegovog pacijenta oboleo. Ali onda trebalo bi nam dalja hipotetika da se zaštitimo od mogućnosti da sâm fiziológ ne podleže pri tom nekoj obmani: i tako *ad infinitum*. Ovo ne znači reći da činjenicu da neki fizički objekt ne uspeva da bude primećen ne treba nikad uzeti kao dokaz da on ne postoji. Naprotiv, to je, pod izvesnim uslovima, baš najbolji dokaz koji se može dobiti. Ali to nije demonstrativan dokaz. Iz činjenice da pod određenim uslovima ne nastaju potrebni čulni podaci, ne sledi logički da fizički objekt koji je u pitanju ne postoji, ili da on nema svojstva za koja se pretpostavlja da ih ima. U mnogim slučajevima ovo je očevidno, odista jedino razložno, objašnjenje činjenica; ali mogućnost alternativnog objašnjenja mora uvek ostati otvorena.

Može se još uvek misliti da se ova teškoća može savladati uslovljavanjem da test za prisustvo ili odsutnost fizičkog objekta valja da obavi normalan posmatrač pod normalnim uslovima: ovo je, odista, pretpostavka koju prećutno čine oni koji tvrde da, kad se govori o ma kakvom tvrdom objektu kao da postoji neopažen, to znači da se podrazumeva da, kad bi čovek bio u pogodnoj situaciji, on bi taj objekt opažao. Ali to je

[1] *The Principles of Human Knowledge*, odelj. LVIII.

samo jedan način prikrivanja teškoće, ne njeno rešavanje. Ako pod „normalnim" valja da razumemo one uslove koji dopuštaju posmatraču da opaža stvari kakve one stvarno jesu, a pod „normalnim" posmatračem čoveka koji pod takvim uslovima odista opaža stvari kakve one stvarno jesu, onda će izvesno slediti, iz činjenice da ima neki fizički objekt na takvom i takvom mestu, da, ako bi to bio neki normalan posmatrač, on bi pod normalnim uslovima opazio taj objekt. Ali to će slediti samo zato što mora da sledi prema našoj definiciji normalnosti. A teškoća koju pokušavamo da izbegnemo pojaviće se odmah ponovo kao teškoća osiguravanja da uslovi i posmatrač stvarno jesu, u ovom smislu, normalni. Možemo pokušati da se osiguramo uslovljavanjem da, ako bi testovi bili načinjeni za svaki poznati izraz nenormalnosti, svi njihovi rezultati pojavili bi se kao negativni. Ali tu bi nam opet bio potreban beskrajan niz daljih hipotetika da zajamče same testove. A nije ni nužno istinito da izvori nenormalnosti koji su nam poznati jesu svi izvori kojih ima. Otuda sledi da se korak od opisa fizičke stvarnosti ka opisu mogućnih izgleda ne može pomoću ovog metoda načiniti formalno deduktivnim: niti se to može, koliko ja mogu da vidim, načiniti pomoću ikakvog drugog.

Moramo zaključiti onda, ako je moje umovanje tačno, da se fenomenalistov program ne može opravdati. Iskazi o fizičkim objektima nisu formalno prevodljivi u iskaze o čulnim podacima. Sam po sebi, ovaj zaključak, odista, ne zaprepašćuje. On je pre ono što se može očekivati ako čovek samo porazmisli o načinu na koji se stvarno upotrebljavaju rečenice koje upućuju na fizičke objekte. Što je fenomenalizam uživao tako snažnu privrženost, nije dolazila otuda što je on tako suštastveno plauzibilan, već pre otuda što je izgledalo da uvođenje čulnih podataka ne ostavlja otvorenom nikakvu drugu alternativu. Pretpostavljalo se da, pošto iskazi o fizičkim objektima mogu biti overeni ili krivotvoreni samo kroz zbivanje čulnih podataka, oni moraju nekako biti svodljivi na iskaze o čulnim podacima. Prirodno je da se načini ova pretpostavka, ali rezultat našeg ispitivanja pokazao je da je ona lažna.

VII

OPRAVDANJE ISKAZÂ O FIZIČKIM OBJEKTIMA

Neuspeh fenomenalizma ne znači, međutim, da nema nikakve veze između onoga kako nam fizički objekti izgledaju i onoga kakvi oni stvarno jesu[1]. Može ne biti određenog niza

[1] Za razvijanje ove tačke dugujem g. P. B. Dauningu.

okolnosti u kojima činjenica da se ne čini da čovek opaža izvesni fizički objekt povlači za sobom da on ne postoji; ali ako je to vrsta objekta koji se smatra opažljivim, zacelo će slediti da on ne postoji ako nema nikakvih okolnosti u kojima bi se on činio da je opažen. Naravno, ovo nije premisa koja se ikad može konkluzivno ustanoviti. Imajući u vidu mnogostruke mogućnosti obmane, malo je slučajeva u kojima ona ima mnogo izgleda da bude istinita. Ona je daleko snažnija premisa no što se stvarno traži da bi čovek bio opravdan u zaključivanju da neki navodni fizički objekti ne postoje. Njen značaj sastoji se u tome što bi, u neverovatnom slučaju njene istinitosti, usledila, kao logična posledica, lažnost iskaza koji podrazumeva postojanje fizičkog objekta koji je u pitanju.

Kao što se iskaz koji podrazumeva postojanje jednog datog fizičkog objekta ne opovrgava time što se u obezbeđenom nizu okolnosti ne čini da je objekt opažen, tako i činjenica da se on čini opažen nije demonstrativan dokaz da je iskaz istinit. A ovo, ako sam u pravu, važi za sve pojedinačne okolnosti ma kakve one mogle biti, i ma koliko njihov opis mogao biti proširen. Ali sad recimo da je slučaj da se uvek čini da se objekt opaža u onome što izgleda da je relevantan okvir, bez obzira kakva se dalja iskustva mogu imati. Tada bi, ja mislim, logički sledilo da objekt odista postoji. I opet premisa ne bi bila ona koja se može konkluzivno ustanoviti: ne samo to, no ne mogu da zamislim nijedan slučaj u kojem bi bilo makar najmanje verovatnoće da je ona istinita. Nema objekta tako nametljivog da on nikad ne bi mogao pod ma kakvim okolnostima da promakne našoj pažnji, čak i kad bismo bili postavljeni u pravi položaj za njegovo zapažanje; a to važi i za naše sopstveno telo, kao što mogućnost anestezije pokazuje. No ovde nije u pitanju istinitost ili lažnost naše premise. Važna tačka je to da, ako bi ona bila istinita u ma kojem datom slučaju, postojanje izvesnog fizičkog objekta bilo bi, na tom svedočanstvu, logički zajamčeno.

Ono što smo učinili, ukratko, to je da izložimo dva ograničavajuća slučaja. Ako je argument ispravan, ovi dokazuju da u ovoj stvari opažaja logički je nemoguće da izgledi prave budalama sve ljude za sve vreme. Međutim, ovo je saglašljivo s mogućnošću da čovek bude napravljen budalom u nekom pojedinačnom slučaju. Ali ako je on napravljen budalom, biće razloga zašto je napravljen budalom. Ne mislim pod ovim na neko uzročno objašnjenje, premda valja očekivati da će i ono doći: mislim da sâm dokaz da je on napravljen budalom valja da se nalazi među izgledima. Da se vratimo jeziku čulnih podataka, videće se da su različni čulni podaci dobivljivi iz onih za koje bi čovek očekivao da su dobivljivi ako bi bio u pravu. Naravno, moguće je da su obmanljivi sami opažaji koji se čine

da obelodanjuju njegovu zabludu; ali i oni su redom podložni testu daljih izgleda. Zbog toga što je ovaj proces fluidan strada fenomenalizam. Ne skrivaju se fizički objekti iza koprene kroz koju nikad ne možemo da prodremo. Tačnije je da svaka vidljiva situacija za koju smatramo da overava ili krivotvori iskaze koje donosimo o njima ostavlja otvorene druge mogućnosti. Fenomenalisti su u pravu u smislu da obaveštenje koje dajemo govoreći o fizičkim objektima koje opažamo jeste obaveštenje o načinu na koji stvari čine se, ali oni greše kad zamišljaju da je mogućno reći o opisu ma kojeg niza izgleda da je to i samo to na šta izlazi neki iskaz o fizičkom objektu. Govor o fizičkim objektima je jedan način tumačenja naših čulnih podataka; ali ne može se omeđiti unapred obim iskustava sa kojima takva tumačenja možda moraju biti usklađena.

Jedan način izražavanja ovog zaključka bio bi reći da upućivanjem, kao što činimo, na fizičke objekte, mi razvijamo jednu teoriju s pogledom na svedočanstvo naših čula. Iskazi koji pripadaju teoriji prevazilaze svoje svedočanstvo u smislu da oni nisu samo njeni ponovni opisi. Teorija je bogatija nego išta što bi se moglo dobiti pokušajem da se ona reformuliše na čulnom nivou. Ali ovo ne znači da ona ima ikakvu drugu zalihu blaga sem pojava nad kojima se proteže. Zbog toga, odista, one i sačinjavaju njeno opravdanje. Prema tome, nije mnogo važno da li kažemo da su objekti koji igraju ulogu u njoj teorijske konstrukcije ili pak, shodno zdravoj pameti, više volimo da kažemo da su oni nezavisno stvarni. Osnov da se kaže da oni *nisu* konstrukcije jeste što upućivanje na njih ne može biti eliminisano u korist upućivanja na čulne podatke. Osnov da se kaže da oni *jesu* konstrukcije jeste što samo kroz njihov odnos prema našim čulnim iskustvima daje se smisao onome što kažemo o njima. Oni su u svakom slučaju stvarni u smislu što iskazi koji potvrđuju ili podrazumevaju njihovo postojanje jesu vrlo često istiniti.

Na kraju smo, prema tome, dovedeni do neupadljivog zaključka da razlog zašto nam naša čulna iskustva pružaju osnove za verovanje u postojanje fizičkih objekata jeste prosto taj što rečenice koje se uzimaju da upućuju na fizičke objekte upotrebljavaju se na takav način da se naše posedovanje pogodnih iskustava računa u prilog njihovoj istinitosti. Karakteristično je pak ono što se misli pod rečenicom kao što je „ima jedna kutija za cigarete na stolu“ da samo moje posedovanje iskustva koje posedujem jeste svedočanstvo za istinitost iskaza koji to izražava. Skeptik je odista u pravu u svom upornom tvrđenju da postoji jaz koji treba savladati, u smislu da je moje posedovanje baš toga iskustva saglašljivo sa lažnošću iskaza; i on je u pravu u odricanju da iskaz ove vrste može biti sveden

na niz iskaza o svojim čulnim iskustvima, to jest na niz iskaza o tome kako se stvari čine. On greši samo u zaključivanju iz toga da mi ne možemo imati za to nikakvog opravdanja. Jer ako takav iskaz funkcioniše kao deo jedne teorije koja objašnjava naša iskustva, za njih mora biti mogućno da ga opravdaju. Sam značaj teorije sastoji se u činjenici da njeni iskazi mogu na ovaj način da budu opravdani. Lako se može pomisliti da je ovakav odgovor mogao biti dat odmah u početku, bez tolike buke. Ali ovde, kao tako često u filozofiji, važan posao ne sastoji se u formulisanju odgovora, koji često ispada malne plitak, već u raščišćavanju puta za njegovo prihvatanje.

GLAVA ČETVRTA

PAMĆENJE

I

NAVIKA-PAMĆENJE I PAMĆENJE DOGAĐAJA

Filozofi koji pišu o pamćenju obično su skloni da postupaju tako kao da je ono analogno opažaju. Premda je ono čega se sećamo prošlo, sećanje se zbiva u sadašnjosti. Pretpostavlja se prema tome da mora biti nekog sadašnjeg sadržaja koji daje, tako reći, svoj začin iskustvu pamćenja. Taj sadašnji sadržaj, o kojem se obično misli kao o slici pamćenja, smatra se kao privatan objekt, veoma sličan čulnom podatku. I baš kao što izgleda da nas čulni podaci odvajaju od fizičkih objekata, tako i ovi sadašnji sadržaji naših iskustava pamćenja izgleda da nas odvajaju od prošlosti. U ovoj tački, kao što smo primetili, skeptik vidi svoju zgodu. On argumentiše, na osnovama na koje smo već ukazali, da, pošto je nemoguće da čovek ikad zapazi jedan prošli događaj, on ne može imati ni valjanog razloga da veruje da se događaj desio. Ponovo, na ovaj se argument može odgovoriti odricanjem skeptikove premise. Analogija sa smatranjem da se fizički objekti neposredno opažaju jeste smatrati da imamo moć neposrednog upoznavanja sa prošlim događajima. Ali mnogi filozofi nalaze da ovaj odgovor ne zadovoljava, čak i da je nerazborit. Oni stoga traže druga rešenja. Analogija sa fenomenalističkom teorijom opažaja je, kao što smo primetili, neplauzibilno gledište da su iskazi o prošlosti svodljivi na iskaze o sadašnjem ili o budućem svedočanstvu koje imamo, ili možemo dobiti, u prilog njima; svedočanstvo u kojem bi zbivanje iskustava pamćenja igralo ulogu. Nema veoma stroge analogije sa uzročnom teorijom; ali pokatkad se tvrdi da se uzdanje u naša pamćenja može opravdati jednim induktivnim argumentom. Zamerka da to nije običan induktivan argument može onda odvesti zaključku da su izražaji pamćenja opravdani na svoj sopstveni način. I tu se može povući jedna paralela sa opštim problemom indukcije. Može se argumentisati da, dok se

istinitost ma kojeg pojedinačnog verovanja koje se smatra osnovanim na pamćenju može ispitati upućivanjem na drugo, ne može biti ni govora o opravdavanju pamćenja kao celine: zahtev za takvo opravdanje bio bi nelegitiman.

Počnimo, kao pređe, sa skeptikovom prvobitnom premisom. Prva tačka da se zapazi jeste da, u najboljem slučaju, ona važi samo za ono što se može nazvati pamćenje događaja. U vrlo mnogo slučajeva gde se kaže da se čovek seća nečega nema ni govora o tome da se njemu makar čini da se opominje nekog prošlog zbivanja. Sećanje se sastoji prosto u posedovanju moći da se ponovo obavi izvesna izvedba. Tako, sećanje kako se pliva, ili kako se piše, sećanje kako da se postavi kompas ili da se sabere red cifara, jeste u svakom slučaju stvar sposobnosti da se urade ove stvari, više ili manje uspešno, kad se potreba ukaže. Može se odista desiti, u slučajevima ove vrste, da se ljudi pomažu opominjući se stvarno neke pređašnje prilike kad su radili stvar koja je u pitanju, ili videli kako je drugi rade, no nipošto nije nužno da oni to čine. Naprotiv, što se bolje sećaju, manje je verovatno da će imati u pameti neke takve događaje. tek kad se jave teškoće, čovek pokušava da se, tako reći, koristi svojim sećanjima kao priručnikom. Naučiti stvar valjano znači biti sposoban proći bez njih.

Ali, ipak, može se argumentisati, čak iako čovek pamti kako da uradi stvari nemajući pri tom nikakvog svesnog sećanja da ih je radio pređe ili da je učio kako da ih radi, tu mora biti bar nesvesnog sećanja. Inače, kako bi čovek znao šta da radi? Ali na šta izlazi ovo „nesvesno sećanje"? Prosto na činjenicu da čovek uspeva da radi šta je već u pitanju, podrazumevajući pri tom da je to rezultat učenja i prakse. Svakako, među uzroke čovekove umešnosti dolaze i njegova prošla iskustva. Razlog zašto govorimo o pamćenju u ovim kontekstima je upravo taj što pretpostavljamo da imamo posla sa stvarima koje su naučene. I može biti da su ta prošla iskustva ostavila fizičke tragove koji su primetni, na primer, u našem mozgu; fizički mehanizam ovog tipa pamćenja ovde nije u pitanju. Nas se tiče prosto opis ovih procesa pamćenja; a u tome hipoteza u pogledu fizičkih tragova ne igra nikakvu ulogu, premda može igrati u objašnjenju tih procesa; ne misli se da pamćenje kako se stvari rade stvarno povlači za sobom ispitivanje čovekova mozga. Ali ovo ne mora da povlači za sobom ni ispitivanje prošlih događaja, niti ikakvih mentalnih predstavnika prošlih događaja, koji su uzročno odgovorni za sadašnju izvedbu. Može se reći da se oni pamte nesvesno, ako se pod tim ne misli ništa više nego da je čovekova sadašnja sposobnost da pamti uzročno zavisna od njih, i tako na svoj način znak da su se oni odigrali. Ali bilo bi mnogo manje zavodno reći da se oni uopšte ne pamte.

Filozofi su priznali postojanje ove vrste slučajeva, i svrstali su ih pod nazivom „navika-pamćenje", za razliku od „činjeničnog pamćenja", ili pamćenja događaja. No oni nisu uvek shvatili dokle se ta vrsta proteže. Ona obuhvata ne samo slučajeve saznavanja kako da se rade stvari, pri čemu, kao što smo videli, nije nužno da čovek isto tako zna da nešto jest posredi, već isto tako i veoma mnoge slučajeve u kojima se ispoljeno znanje razvrstava kao činjenično znanje. Recimo da treba da odgovorim na neki književni *questionnaire*, i da moram da se oslonim samo na svoje pamćenje. Možda ću uspeti da se setim da se takva i takva poema nastavlja tako i tako, da je Taj-i-taj pisac takve i takve knjige, da se jedna data epizoda javlja u ovom a ne u onom romanu. Ali nijedna od ovih ne mora povlačiti za sobom sećanje na neki prošli događaj. Ja se mogu opomenuti nekih prilika u kojima sam čitao knjige koje su u pitanju, ili su mi pričali o njima, ali isto tako ne moram. I opet, što sporije moje pamćenje funkcioniše, to je manje verovatno da ću se predavati razmišljanjima te vrste. Nije potrebno ni da stvaram ikakve slike. Neki ljudi, odista, mogu pomoći svome pamćenju vizualnim predstavljanjem štampane strane; drugi, možda, dozivanjem u sećanje zvuka recitacije; ali to su lične osobenosti. Drugi, opet, samo upisuju odgovore. Slika, ako se javi, prosto je jedan *aide-mémoire*; ona ne sačinjava pamćenje. Dokaz da je ona nevažna jeste što mnogi ljudi obično prolaze bez nje.

Na isti način, istoričar koji pamti, na primer, stanje političkih stranaka za vreme vladavine kraljice Viktorije, biolog koji pamti Lamarkovu verziju teorije razvitka, matematičar koji pamti Pitagorin dokaz za postojanje iracionalnih brojeva, pravnik koji pamti neku tačku zakona o opštinama, nijedan od njih ne mora se zato sećati nekog prošlog događaja; niti oni moraju imati ikakvih slika. Njihovo pamćenje sastoji se upravo u tome što im daje tačan odgovor. Nije važno da li se oni u tome pomažu dočaravanjem slika, ili pak izvesnim poniranjem u prošla iskustva. I opet, što se ovi lakše sećaju, to je manje verovatno da će im biti potrebna pomoć ove vrste. I poenta nije da je reč „sećati se" upotrebljena dispoziciono, tako da se može umesno reći da se čovek seća stvari o kojima stvarno ne misli. Poenta je da, kad se takve dispozicije aktualizuju, njihova se aktualizacija ne sastoji ni u čemu više doli u davanju uspešne izvedbe. U ovome smislu, pamtiti neku činjenicu znači prosto biti kadar iskazati je. Moć se ispoljava u njenoj upotrebi; a takve upotrebe ne moraju biti praćene ničim što bi čovek bio makar u iskušenju da nazove iskustvo pamćenja.

II

IZLIŠNOST SLIKA PAMĆENJA

Karakteristično je za ovaj tip pamćenja da on ne pruža, sem slučajno, saznanje prošlosti. Svakako, u slučaju istoričara, činjenice koje se pamte jesu činjenice o prošlosti; ali, ukoliko se upotrebe pamćenja tiče, one su mogle i ne biti. Njegovo pamćenje tih činjenica sastoji se u njegovom tačnom iskazu o njima; bilo bi, prema tome, isto toliko ispoljavanje pamćenja, u ovome smislu, kad bi činjenice koje on pamti bile kao neke naučne činjenice koje specifično ne upućuju na vreme, ili upućuju na sadašnjost ili čak na budućnost; astronom može pamtiti da će se pomračenje Sunca desiti o nekom budućem datumu. I ne samo da ovaj tip pamćenja nije bitno spojen sa saznanjem prošlosti. Ima valjanih razloga da se kaže da on uopšte nije izvor saznanja. Njegova upotreba je jedno ispoljavanje saznanja. Ali to samo po sebi nije osnov za prihvatanje onoga što je saznano. Moja gotovost, na primer, da kažem da je Pikok autor *Zamka Kročit* ne pruža dokaz da je on autor, bez neke dalje pretpostavke, kao, recimo, da sam se naročito bavio proučavanjem Pikokovog dela, ili da obično ne dajem ovakve iskaze ako stvari nisam proverio. Ako ne bi bilo raznovrsnih razloga za verovanje da je Pikok odista napisao *Zamak Kročit*, moje „sećanje" da ga je on napisao ne bi se računalo ni u šta. Ja sam mogu ne znati kakvi su ti razlozi; mogao sam lako zaboraviti kako sam ikad došao do tog obaveštenja. Ali tek ove stvari, kojih se mogu ne sećati, daju neko jemstvo da se ovo što pamtim smatra komadićem znanja. Ukratko, ako se pamćenje sastoji, u ovim slučajevima, u davanju uspele izvedbe, ono što izvedbu čini uspelom mora biti nešto drugo negoli puka činjenica da je ona data. Ne zato što čovek pamti činjenice on ima razloga da veruje da su one takve: no zato što ima razloga da veruje da su one takve, on ima pravo da kaže da ih pamti.

Ali ipak, može se argumentisati, to nije cela priča. Recimo da je moj razlog što sam siguran da je Pikok napisao *Zamak Kročit* taj što sam ga tek juče čitao. Otkuda znam da sam ga tek juče čitao? Otuda što pamtim da sam to radio. Ili možda vidim zapisano u mome dnevniku. Ali otkuda znam da reči koje su zapisane u dnevniku ne menjaju same od sebe svoj oblik, tako da ono što danas izgleda kao „Pikok", moglo je juče izgledati kao „Tekeri". Iz raznih razloga. Ali kad se svi ispitaju, pokazaće se da u ovoj ili onoj tački svi oni povlače za sobom činjenicu da neko pamti da nešto jest tako. Zapažanja koja upotrebljavamo da proverimo svoja pamćenja tumače se u svetlosti hipoteza koje se i same prihvataju na osnovu prošloga

iskustva. A to nas opet vraća pamćenju; ali pamćenju u jednom drukčijem smislu od onoga koje smo do sada razmatrali, u smislu u kojem pamtiti nešto sastoji se u dozivanju u sećanje nekog prošlog događaja. I zacelo u tome smislu pamćenje je izvor saznanja. Svedočanstvo da se prošli događaj desio valja da se nađe u karakteru svog sopstvenog sadašnjeg iskustva pamćenja.

Ali šta je tačno ovo iskustvo? Uobičajena pretpostavka je da se ono sastoji prvenstveno u prisustvu jedne distinktivne vrste slike. Tako, Hjumova analiza pamćenja je da je ono prosto stvar posedovanje ideje, pod kojom on razume sliku, koja je kopija nekog pređašnjeg čulnog iskustva. Ove ideje pamćenja razlikuju se od utisaka po tome što su bleđe, a od ideja uobrazilje po tome što su življe[1]. Rasel, koji je u ovom kao i u drugim slučajevima sklon da sledi Hjuma, vidi, međutim, da ovaj govor o bledilu i životu nije dovoljan. Po njemu, ono što čini sliku slikom *pamćenja* je to što nju prati osećanje poznatosti[2]. Pretpostavljajući, kao što obojica čine, da prošli događaj, ili iskustvo, koji se pamte, ne mogu sami sobom biti prisutni u umu, oni zaključuju da nešto drugo mora; a onda slika čini se da je jedini kandidat.

Pogledajmo, međutim, činjenice izbliza. Plauzibilno je načiniti prisustvo slike nužnom crtom ovog tipa pamćenja dokle god se imaju u vidu samo vizualni primeri, to jest dokle god je analiza ograničena na sećanje o viđenim stvarima. Ali šta je s drugim čulima? Sećam se da sam jutros govorio preko telefona s jednim prijateljem, ali ja nemam auditivnu sliku ni njegovog ni moga glasa. Ako imam uopšte neku sliku u takvoj prilici, ona će verovatno biti vizualna; slika moga prijatelja kako sedi pored telefona, a možda i moja sopstvena; ukratko, slika nečega što stvarno nisam video. Ali vrlo često se dešava da čovek pamti takve razgovore a da nema nikakvih slika. Na isti način, sećam se da sam pre jednog trenutka prešao šakom preko površine mog pisaćeg stola: pamtim osećaj dodira koji je izazvao, u smislu da mogu da ga opišem, ali o tome nemam nikakve taktilne slike. Čak i u slučajevima gde čovek pamti nešto što je video ne mora uvek biti prisutna slika. Ako me neko upita koga sam video sinoć na prijemu, mogu odgovoriti bez kolebanja da su Taj-i-taj i Taj-i-taj bili tamo, a da pri tom nemam nikakve propratne slike njihovih lica. Ja mogu biti kadar da dozovem takve slike, ako se potrudim, ali vrlo dobro se sećam kako je bilo, i mogu da dam izveštaj o prijemu a da pri tom nemam nikakvih slika uopšte. Još jednom, što pamćenje bolje funkcioniše, što čovek spremnije odgovara na pitanje šta se zbivalo, to je veća verovatnoća da se nikakve slike ne upliću.

[1] *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, Deo I, odelj. III.
[2] *The Analysis of Mind*, Predavanje IX.

Štaviše, i kad ima slika, izgleda da je njena uloga pomoćna. Pre svega, nije tako važno kakvih je ona kvaliteta. Premda neki smatraju da je ona kopija scene koja pomaže čoveku da je dozove u pamćenje, ona u stvari može imati s njom vrlo malo sličnosti. Nije svako dobar vizualizator: čak i slike koje imaju oni koji to jesu teže da budu shematične; one retko, ako ikad, reprodukuju u svakoj pojedinosti oblike i boje upamćene scene. Ali ukoliko se tiče sposobnosti pamćenja, „loša" slika može da posluži isto onako kao i dobra. Nije to kao da bi čovek pažljivo razgledao sliku, onako kao što obaveštajni oficir razgleda fotografije iz vazduha, u nadi da će naći vernu reprodukciju prošlosti. To je pre tako kao da je slika providna: čovek ima utisak da gleda originalnu sliku *kroz* nju, gotovo isto onako kao što shvata smisao reči kroz rukopis ili štampu. Postoji, međutim, ova razlika: ako je rukopis veoma loš, postaje teško, ako ne i nemogućno, da se razabere šta on treba da izrazi; slika pak može biti zamrljana koliko god hoćete bez ikakve smetnje po pamćenje koje pomaže.

I nije ovo prosto jedno pitanje psihologije. Kao stvar logike, ma kako verna slika, ne može biti da ona samo zbog svoje vernosti označava neki prošli događaj. Uzeta prosto kao objekt, ona ima svojstva koja ima: takav i takav oblik, takve i takve pojedinosti i takav i takav stepen živosti. Sad ne može biti da ovaj zbir svojstava ima blisku sličnost sa zbirom svojstava koja su karakterisala neko pređašnje zbivanje, ali to nije nešto što se može otkriti na slici uzetoj samoj za se. Čak i kad bi slika, tako reći, napisala na njemu svoje pravo da bude kopija nečeg drugog, to bi, pored tumačenja koje joj dajemo, bila samo jedna dalja crta njenog izgleda, jedan naročit detalj dekoracije. A to isto važi ako se slika zaodene osećanjima poznatosti. Ako se ova takozvana osećanja poznatosti ne uzmu tako da uključuju sud, u smislu da se nešto slično tome desilo ranije, ona samo stavljaju auru oko slike, auru koja nije ništa više kadra nego što su to njene druge crte da označi išta drugo. Ukratko, sadašnja slika može da uputi na prošlo zbivanje samo ukoliko je tako *protumačena*. Ali ako verna slika može tako da se protumači, to može i neverna. Kao i u slučaju ma kojeg drugog simbola, upotreba koju činimo od njegovih kvaliteta jeste ono što je važno, konstrukcija koju stavljamo na njih, a ne sami ti kvaliteti. Slika pamćenja služi svojoj svrsi samo ukoliko podstiče čoveka da obrazuje tačno verovanje o svom prošlom iskustvu. Ali onda mi možemo da obrazujemo takva verovanja bez pomoći neke slike. Dokaz da to možemo je, kao što sam argumentisao, da to sasvim često činimo.

Izgledalo bi onda da nema vrlo oštre razlike između onog što se zove navika-pamćenje i onog što smo mi nazvali pamćenje

događaja. U slučaju navike-pamćenja, može biti neke propratne slike, kao kad čovek, da bi se setio nekog navoda, vizualno predstavlja štampani slog; i obrnuto, slike mogu biti izlišne u pamćenju nekog događaja. Ono što odlučuje u oba slučaja to je čovekova sposobnost da obavi pogodnu izvedbu, bilo da je posredi ispoljavanje neke umešnosti, iskazivanje neke činjenice koja može ili ne upućivati na prošlost, ili opisivanje, ili, tako reći, oživljavanje nekog prošlog iskustva.

Ove izvedbe mogu biti stimulirane na razne načine, ubrajajući tu i prisustvo slike; ali čak i u slučaju sećanja na prošlo iskustvo, ti stimulusi ne sačinjavaju pamćenje. Jedino što smo do sad otkrili da je bitno jeste istinito verovanje koje se može sastojati ni u čemu više doli u nastrojenosti da damo tačan odgovor na svako pitanje o onome što se desilo.

III

U ČEMU SE SASTOJI PAMĆENJE?

Pa ipak, ne može biti potpuno tačno izjednačiti pamćenje jednog događaja sa posedovanjem istinitog verovanja o prošlosti. Ja pamtim da se bitka kod Vaterloa odigrala 1815, ali ja zacelo ne pamtim bitku kod Vaterloa. Jedan valjan razlog zašto ja nju ne pamtim jeste što u to vreme nisam bio živ. U drugu ruku, ima jedan smisao u kojem pamtim bitku kod Arnhema, iako nisam bio prisutan kad je ona vođena. Pamtim da sam slušao i čitao o njoj. Ali onda ja isto tako pamtim da sam slušao i čitao o bici kod Vaterloa. Kakva je razlika sa koje je ispravno reći da ja pamtim jednu, a ne pamtim drugu? Samo ta, čini se, što su, u slučaju bitke kod Arnhema, iskustva koja imam bila, grubo uzev, savremena sa događajem. Čovek govori o pamćenju nekog događaja prvenstveno u slučaju kad je bio njegovim svedokom; ali u jednom derivativnom smislu može se isto tako reći da ga on pamti ako je bio svedokom njegovih neposrednih dejstava.

Prema tome, može se navesti da pamćenje jednog događaja jeste samo jedan naročit slučaj one vrste navika-pamćenja koja se sastoji u pamćenju neke činjenice. Pamtiti neki događaj znači biti nastrojen da se iskaže neka činjenica o prošlosti, ali ne tek kakva bilo činjenica o prošlosti: to mora biti činjenica koju je čovek sam zapazio, ili neposredno, ili pak, tako reći, iz druge ruke. Ono što razlikuje pamćenje događaja od drugih činjeničnih pamćenja jeste što se ono prostire samo preko čovekova sopstvena predašnjeg iskustva. Ovo ne znači da čovek pamti samo svoja sopstvena prošla iskustva, u smislu da on

uvek stavlja sebe u sliku koju njegovo sećanje obrazuje. On to može činiti, a može i ne činiti. Emfaza u pamćenju može pasti ili na situaciju kojoj je čovek stvarno bio svedokom, ili pak na njegova sopstvena osećanja i stav kao gledaoca. Vrlo često pamćenje pokriva i jedno i drugo. Ali čak ako čovek i ne ulazi u sliku, on se morao u najmanju ruku postarati za okvir. U jednom labavijem smislu, može se reći da pamtimo događaje kojima nismo lično bili svedocima, kao u gorenavedenom primeru. Ali ovo je samo proširenje prvobitne upotrebe, prema kojoj je naše sećanje na događaje ograničeno na ono što smo iskusili. Ovo ograničavanje obezbeđuje nužan uslov da se neki događaj upamti: apartno od njega, dovoljni uslovi valja da se nađu u analizi navika koju smo već dali.

Ovo je privlačan naveštaj, ali on je otvoren dvema kobnim zamerkama. Na prvome mestu, može se argumentisati da ograničavanje na sopstveno prošlo iskustvo nije nužno, na temelju toga što je u najmanju ruku pojmljivo da se čovek seća događaja koje on stvarno nije iskusio. I, drugo, može se argumentisati da, čak ako je to nužan činilac, njegova kombinacija sa drugim nije dovoljna, na temelju toga što je mogućno istinski verovati da je čovek imao izvesno iskustvo a da se on toga ne seća; iz čega sledi da se pamćenje toga ne može prosto sastojati u držanju istinitog verovanja.

U razmatranju mogućnosti sećanja na neki događaj čovek nije stvarno iskusio, ja sad ne mislim na slučajeve u kojima je njegovo sećanje varljivo. Ovo izaziva jedan sasvim drukčiji problem, koji ćemo razmotriti docnije. Sad više mislim da one abnormalne slučajeve u kojima ljudi tvrde da pamte iskustva drugih; slučajeve navodne sa-svesti, ili slučajeve u kojima ljudi izjavljuju da su „uhvatili" iskustva mrtvih. Može biti da je svedočanstvo za takva iskustva vrlo sumnjivo, ali za svrhe sadašnjeg argumenta nije važno da li prihvatamo ta tvrđenja ili ne. Sama činjenica da možemo razmatrati da li da ih prihvatimo pokazuje, može se argumentisati, da moć pamćenja iskustava koja nisu naša vlastita, na tačno isti onaj način na koji pamtimo svoja vlastita iskustva, valja u najmanju ruku da se primi kao logička mogućnost.

Međutim, tako je jaka naša težnja da ograničenje na vlastito iskustvo načinimo važnim uslovom za pamćenje događaja da se možemo opirati da dopustimo da čak i ovi abnormalni slučajevi sačinjavaju izuzetak od tog pravila. Tako, iz priznavanja činjenice da izgleda da ljudi katkada odista imaju tačno sećanje o tuđim iskustvima; da izgleda da ih pamte kao da su njihova vlastita, izvodi se katkada zaključak da ona stvarno jesu njihova. Posedovanje ove neobične moći uzima se kao dokaz reinkarnacije. Ali čak i ako priznamo činjenice, ovaj metod

njihovog opisivanja za nas nije prisilan. Radije negoli da prihvatimo hipotezu o jednom jedinom licu nastanjenom u nizu telesa, koju bi mnogi smatrali naopakom, ako ne i potpuno besmislenom, možemo tvrditi da ova takozvana pamćenja nisu uopšte pamćenja, prosto na temelju toga što čovek ne može pamtiti iskustva koja nikad nije imao. Ili, konačno, može se dopustiti da ona odista jesu pamćenja, ali pamćenja iskustava koja nisu čovekova vlastita. Mene sad ne zanima rešenje koje bi od ova tri pravca bilo najbolje uzeti. Ja samo tvrdim da, ako se prizna, kao što mislim da mora, da nam je treći pravac otvoren, sledi da ograničavanje pamćenja događaja na polje sopstvenog prošlog iskustva nije logički nužno.

Ista poenta može se ilustrovati manje usiljenim primerom. Dešava se katkad da su ljudi pod hipnozom kadri da se sete stvari kojih su bili nesvesni u drugo vreme. Usled neke psihološke smetnje, čovek može ne videti nešto što mu strči pred očima. Docnije, međutim, kad je hipnotisan, on može biti kadar da to opiše. Ovo se uopšte uzima kao dokaz da je on to pre svega stvarno video. Pretpostavlja se da čovek može imati iskustva kojih nije svestan u vreme kad se ona zbivaju. Ali ako nam se ne svidi da napravimo ovu pretpostavku, možemo poći drugim pravcem koji nam je otvoren. Možemo priznati da je prisustvo objekta ostavilo na čoveku neki fizički trag, ali još uvek odricati da je on prošao kroz iskustvo njegovog sagledanja; a iz toga će slediti da ono šta on ispoljava pod hipnozom jeste pamćenje jednog iskustva koje on nikad stvarno nije imao. Ponovo, ja ne želim da dokuzujem da je ovo najbolji način objašnjenja činjenica: dopuštanje njegove mogućnosti jeste sve što se ovde traži.

Takvo dopuštanje može pasti lakše kad se jednom prizna da za pamćenje jednog događaja iz sopstvenog prošlog iskustva nije dovoljno imati istinito verovanje o njemu. Još uvek nedostaje jedan izraziti činilac. Ako neko do čije reči držim opisuje neki događaj iz moje prošlosti kojem je bio svedokom, ja mogu biti potpuno ubeđen da se slučaj dogodio; ako sam stari vizualist, mogu stvoriti i njegovu mentalnu sliku, i ta mentalna slika može stvarno biti tačna: ali ja se ipak ne sećam događaja. Na primer, ja lično pamtim veoma malo svoje rano detinjstvo, ali stekao sam o njemu verovanja koja, sudeći po raspoloživom svedočanstvu, mogu vrlo lako da budu istinita. No događa se neki put da se verovanje ove vrste preobrazi u pamćenje. Preobraženje može biti neizvesno. Čovek kaže, „Odista nejasno se sećam toga", još uvek nesiguran sasvim da li pamti ili ne, da li mu to nije „napričano", pa mu se čini da pamti ono što uopšte ne pamti. Ali isto tako može se desiti da se događaj sasvim iznenada vrati čoveku sasvim jasno. On ne sumnja da ga pamti. Ali šta se tačno ovde desilo? Ne sticanje slike; jer ona

je mogla već postojati, kao pratnja verovanju. Čak ni to da slika postaje življa; ovo se odista može dogoditi u nekim slučajevima, ali to nije bitno; proces se može odigrati bez ikakve izmene slike, ili u odsustvu ma kakve slike uopšte. Prisustvo, dakle, nekog naročitog osećanja? Takva osećanja odista se javljaju: bez sumnje Rasel je njih imao na umu kad je govorio o osećanju poznatosti, no opet ne čini se da su ona bitna. Ja bar ne otkrivam njihovo prisustvo u svakoj prilici u kojoj dozivam u sećanje neki prošli događaj.

Možda je jasan odgovor da nema nijedne stvari koja je univerzalno prisutna u svakom takvom slučaju pamćenja. Katkada to je stvar posedovanja neke naročito žive slike; katkada, sa slikom ili bez nje, ide osećanje poznatosti; katkada nema specifičnog mentalnog zbivanja; onda je to prosto stvar da čovek sebi ozbiljno kaže, „Da, ja odista pamtim". Može se, odista, reći da ima izrazitih iskustava pamćenja, u smislu da se pamćenje jednog događaja, ma kakav oblik ono uzelo, „oseća drukčije" nego njegovo puko zamišljanje, ili verovanje da se on dogodio. Ali ova iskustva ne satoje se bitno u prisnosti neke naročite vrste objekta. Nema ničega na ovom polju što odgovara čulnom podatku, čak ni dopuštanju da su čulni podaci prihvatljivi.

Ni osnovna funkcija glagola „pamtiti", ili njegovih ekvivalenata, nije da opiše takva iskustva. Bilo bi, odista, neispravno reći da čovek nešto pamti ako on nije u pogodnom mentalnom stavu, ma na koliko malo ovo stvarno izlazilo. Ali tvrdeći da nešto pamti, čovek toliko ne opisuje svoje sadašnje stanje uma koliko daje jemstvo da se događaj desio, podrazumevajući u isti mah da je on u položaju da zna da se događaj desio. Ako želimo da opovrgnemo takvo tvrđenje, mi se ne laćamo ispitivanja stanja uma tog čoveka. Mi pokušavamo da pokažemo da se on vara u svom prikazu događaja koji je u pitanju; ili pak možemo argumentisati da on nema potrebnih svojstava da nam pruži jemstvo, ili bar ne onu vrstu jemstva za koju izjavljuje da nam je daje kad kaže, „Ja pamtim". Događaj, možemo reći, odigrao se pre mnogo vremena; on ima jaku nesvesnu pobudu da izvrne činjenice; izgleda da samo ponavlja šta je čuo od drugih; bio je pijan u to vreme; čak nije ni bio tu. Ovakvi argumenti nisu odlučni. Videli smo u vrlo izuzetnim slučajevima da čovek čak može biti nateran da prizna da neko pamti iskustvo koje on lično nikad nije imao. No ispitivanje mentalnog stanja toga čoveka ne bi bilo ono što bi nas moglo pobuditi da učinimo ovo priznanje. Pre bi bilo to što smo impresionirani činjenicama koje je njegovo „sećanje" iznelo na svetlost. Tačnost njegovih izveštaja, pretpostavljajući da imamo neki nezavisan način da ih proverimo, pretegla bi nad nedovoljnošću njegovih akreditiva.

Mogli bismo na kraju biti voljni da kažemo da on pamti događaje koji su u pitanju zato što ne možemo da vidimo kako on inače može da ih zna. Ali obično nismo tako širokogrudi. Upotreba glagola „pamtiti" delimično se upravlja prema našem pojmu o onome što je memorabilno. Nedopušteno je da ljudi pružaju jemstva ako nemaju potrebna svojstva da ih načine sigurnim. Njih može poslužiti sreća, ali to ih ne razrešava. U slučaju pamćenja, kao i u slučaju saznanja uopšte, nije uvek dovoljno dobiti samo tačan odgovor.

IV

PAMĆENJE I SHVATANJE PROŠLOSTI

Ali kako, može se upitati, može čovek ikad da bude u položaju da takvo jemstvo da? Zašto bi ono ikad bilo prihvaćeno? Reći „ja pamtim" smatra se, u izvesnim okolnostima bar, da je dobar odgovor na pitanje „Otkuda znate?". Ali, ako je naša analiza ispravna, to izlazi na nešto malo više nego što je puko ponavljanje polaganja prava na saznanje. Prosto reći da je čovek imao izvesno iskustvo ne znači dati razlog zašto bi se njegovom iskazu verovalo; a činjenica da ono može u izvesnim slučajevima biti praćeno slikama ili osećanjima naročite vrste ne čini, stoga, da takav iskaz bude išta verodostojniji. Naravno, tu je i dalje podrazumevanje da je čovek u položaju da zna. Ako je čovekovo sećanje osporeno u datom slučaju, ukazati da je to vrsta iskustva za koju bi se, u tim uslovima, očekivalo od njega da je upamti, znači, smatralo bi se normalno, dati dobar odgovor. Ali kako da se ovo gledište podrži? Ako nam je iskustvo pokazalo da su se događaji vrste koja je u pitanju obično događali kad su ljudi naknadno kazali da su se događali, mogli bismo opravdano da primenimo opšte pravilo na ovaj pojedinačan slučaj. Ali kakva smo iskustva mogli imati da bismo opravdali opšte pravilo? Samo iskustva pamćenja, za koja nastaje ista teškoća. Izgleda da najviše što s pravom možemo da kažemo jeste da iskazi koji se izražavaju upotrebom vremena prošlog pokazuju da se u vrlo velikoj meri slažu jedni sa drugima. Ali ovo je formalno saglašljivo i sa nepostojanjem ikakve prošlosti. Toliko koliko nas je do sada naša analiza odvela, može se čak u čudu upitati kako je iko ikada došao na to da pridaje ikakvo značenje govoru o prošlosti.

Teškoće kao što su ove filozofi pokušavaju da zbrišu dokazujući da nas pamćenje neposredno upoznaje sa prošlošću. „Prošloštvo jednog [upamćenog] objekta", kaže Samjuel Aleksander, „jeste podatak iskustva, neposredno pojmljen." „Objekt",

objašnjava on dalje, „jeste saprisutan sa mnom kao prošlost."[1] A profesor Brôd, koji uzima ozbiljno ovu teoriju premda se ne slaže s njom, argumentiše da to što je jedan događaj prošao nije razlog zašto se on još uvek ne bi javio nama[2]. Reći da je jedan događaj prošao ne znači, po njegovom gledištu, da on sad ne postoji. Naprotiv, on misli, jednom li se događaj desio, ima jedan smisao u kojem on postoji i dalje za sve vreme. On je, tako reći, stavljen u magacin; i nema apriornog razloga zašto ga docnije ne bismo izvadili i razgledali.

Ovo gledište o prošlosti je prilično često, ali na šta ono izlazi? Kakav je uopšte dokaz mogućno imati o tome da jedan prošli događaj bilo nastavlja bilo ne nastavlja da postoji? Valja se nadati da veoma mnogi iskazi o prošlosti jesu istiniti, i isto da, ovako ili onako, imamo valjane razloge da verujemo da jesu istiniti. Pa ako se čoveku svidi da uzme ovo kao dokaz „stvarnosti" prošlosti, lepo i krasno. Ali onda kad čovek kaže da je prošlost stvarna, on ne kaže ništa više nego da su ti iskazi istiniti; on, ni u jednom smislu, ne daje objašnjenje njihove istinitosti. Niti to čini jasnim šta se može misliti kad se kaže da prošli događaji *nastavljaju* da postoje. Možda samo to da su oni sačuvani u pamćenju. Ali u tom slučaju reći da oni nastavljaju da postoje ne znači objasniti mogućnost da se oni pamte. To je samo jedan drugi, i stranputan, način kazivanja da mogućnost traje.

Ista zamerka umnogome važi i za gledište da nas pamćenje neposredno upoznaje sa prošlošću. Tvrđenje da „prošlo-štvo upamćenog objekta jeste podatak iskustva" može se dopustiti da stoji, ako je naumljeno, samo kao psihološki komentar o načinu na koji se čini da naše pamćenje funkcioniše. Ono ističe tačku, koju smo već zapazili, da, čak i kad iskustvo pamćenja ima jedan sadašnji sadržaj, u obliku, recimo, slike, ta slika ne čini se da stoji između nas i prošlosti; mi kažemo sebi, očevidno o slici, „ovo se dogodilo" pre negoli „nešto slično ovome se dogodilo"; smatrajući sliku kao dijafanu, mi psihološki težimo da je poistovetimo sa prošlim događajem. U drugu ruku, ako ovo treba da bude objašnjenje naše sposobnosti da pamtimo, ono je potpuno bezvredno. Jer kakvog mogućnog dokaza može biti da je objekt kojega se sad sećam „saprisutan sa mnom kao prošlost" sem upravo to da ga se sad sećam? Ovde, kao i drugde, to što nam naivni realist nudi, prerušeno kao objašnjenje, nije ništa drugo doli ponovljen iskaz o pravu na saznanje.

Ali možda naivni realist ne želi toliko da objasni našu sposobnost da pamtimo koliko da istakne da u ovom slučaju

---

[1] *Space, Time and Deity*, sv. I, str. 113.
[2] *The Mind and its Place in Nature*, str. 249.

pitanje obaveze kako da opravdamo jedno zaključivanje ne mora biti potrebno. On može zastupati mišljenje da bar neka sećanja jamče sama za se. Ova pozicija dobiva nezasluženu plauzibilnost iz činjenice da se glagol „pamtiti", kao i glagol „znati", upotrebljava na takav način da, ako je nešto upamćeno, sledi da je to bilo tako. Bilo bi protivrečno govoriti o pamćenju nečega što se nikad nije dogodilo. Ovo ne znači, međutim, da čovek ne može misliti da pamti nešto što se stvarno nikad nije dogodilo, da iskustva pamćenja ne mogu da budu varljiva. Naprotiv, izvesno je da ona katkada jesu. Jer ne samo da ima slučajeva da pamćenja, ili navodna pamćenja, jednog lica protivreče pamćenjima drugog već čak i „pamćenja" jednog istog lica mogu biti protivrečna. Ono „može" pamtiti da se jedan dati događaj desio, „pamteći" isto tako da je u neko ranije vreme „pamtio" da se nije desio. Pošto se događaj ili jeste desio ili nije, činjenica da se obe alternative mogu upamtiti takođe je dokaz da su neka iskustva pamćenja istinska[1], premda nam to ne omogućuje da kažemo koja su to. Ono što je ovde važno jeste da, bila ona koja bila, ona se neće razlikovati kvalitativno od onih koja su varljiva. Pa čak i kad bi se tako razlikovala, podrška koju bi se moglo pomisliti da to daje položaju naivnog realiste ne bi bila efikasna. On želi da predstavi akt pamćenja, bar u nekim slučajevima, kao spoznajnu izvedbu koja na sebi nosi pečat nepogrešivosti. Ali mi smo već pokazali da takvih izvedaba ne može biti. Može se argumentisati da, u povoljnim okolnostima, činjenica da je neko pouzdan da pamti stavlja van sumnje da je odgovarajući iskaz o prošlosti istinit. Ali ma kakav bio karakter njegovog iskustva, mora uvek biti logički saglašljivo sa njim da iskaz koji je u pitanju može biti lažan.

U prilog tvrđenju da se neposredno upoznajemo sa događajima prošlosti preostaje argument da samo to objašnjava kako dolazimo do toga da imamo shvatanje o prošlosti. Ali objašnjenje je još jednom neispravno. Kao što smo već primetili, činjenica da nam je predstavljen neki objekt, sa rečima „ja sam prošlost" otisnutim, tako reći, na njemu, ne može sama sobom da izazove uopšte nikakvo shvatanje o prošlosti. Ako se deviza, ma šta ona mogla biti, protumači kao da upućuje na prošlost, ona nije ništa više nego jedan ukrasni dodatak objekta. Ali ako je protumačimo kao da upućuje na prošlost, naše shvatanje prošlosti mora biti nezavisno od nje. Štaviše, to shvatanje ni u kojem slučaju nije moglo nastati iz upotrebe pamćenja. Jer videli smo da, ma šta bio sadržaj jednog iskustva pamćenja, on dobiva svoje upućivanje na prošlost samo putem takvog tumačenja. Ali, iz ovog sledi da identifikovati ma šta kao pamćenje nužno zahteva razumevanje onoga šta se misli pod biti prošlim. A ako

[1] Pretpostavljajući, naravno, da je tu bilo neke prošlosti.

pamćenje nužno zahteva to razumevanje, ono se ne može na njemu osnivati. Psihološki, ono može nastati *sa* upotrebom pamćenja, ali to je drugo pitanje.

U svakom slučaju, ako uporno tražimo „prostu ideju", u Lokovom smislu, iz koje bismo izveli složenu ideju pamćenja, nije teško da je nađemo. Može se, ja mislim, plauzibilno tvrditi da nam je odnos vremenskog prethođenja dat u iskustvu. Kao stvar empiričke činjenice čovek može videti ili čuti A-sledi-B na isti neposredan način kao što može videti A-nalevo od-B. A taj odnos vremenskog prethođenja, spojen sa pojmom sadašnjosti, koji se može definisati ostenzivno, jeste sve što se traži da bi se dobili pojmovi kako o prošlosti tako i o budućnosti. Definišući sadašnjost kao razred događaja koji su savremeni sa *ovim*, gde *ovo* znači ma koji događaj koji čovek izabere da označi u datom trenutku, prošlost se može definisati kao razred događaja koji su raniji od sadašnjosti, a budućnost kao razred događaja koji su pozniji nego sadašnjost. Ovo isto tako ističe i važnu tačku da događaji sami po sebi nisu ni prošli, ni sadašnji, ni budući. Sami po sebi, oni stoje u odnosima vremenskog prethođenja koji se ne menjaju sa vremenom; ako je jedan događaj ikad raniji negoli drugi, on je uvek takav. Ili tačnije, pošto je položaj događaja utvrđen u vremenu njihovim vremenskim odnosima, primenjivanje vremenskih predikata na njihovo posedovanje samih ovih odnosa nema nikakvog smisla. Ono što se menja jeste samo tačka upućivanja koja se uzima da sačinjava sadašnjost. Svaki prošli događaj bio je u različna vremena i sadašnjost i budućnost; svaki budući događaj biće sadašnjost pa onda prošlost; a svaki sadašnji događaj bio je budućnost i biće prošlost. No ove činjenice nisu izvor protivrečnosti, kao što su neki filozofi zamišljali; niti su one opravdanje za besmislena pričanja o višestrukosti vremenskih dimenzija. Njihovo objašnjenje je upravo u tome što tačka sadašnjeg upućivanja, pomoću koje se orijentišemo u vremenu, tačka upućivanja koju podrazumeva naša upotreba glagolskih oblika, glagolskih vremena, neprestano se pomera. To pomeranje tačke upućivanja u pravcu od ranijeg ka poznijem, ne nikakva promena u vremenskim odnosima događaja, jeste ono što sačinjava prolaženje vremena. „Le temps ne s'en va pas, mais nous nous en allons" nije samo dobar epigram; to je i jedna tačna analiza.

Ovo logičko subordiniranje ideje prolaženja vremena ideji vremenskog sledovanja treba da bude dovoljno da pojam o prošlosti, pa tako i o pamćenju, postane valjan za one koji vole da vide svoje empiričke pojmove neposredno osnovane na iskustvu. Ja ne kažem, međutim, da je to način na koji se stvarno stiče pojam o prošlosti. Genetički, može vrlo lako biti da čovek ne obrazuje najpre jedan pojam o odnosu vremenskog

prethođenja, a onda ga ekstrapolira događajima koji su van opsega njegovog neposrednog iskustva. Meni se čini verovatnije da se razumevanje šta za jedan događaj znači biti prošlim razvija *pari passu* sa razumevanjem upotrebe glagolskog vremena prošlog. Može se zameriti da čovek, da bi razumeo upotrebu vremena prošlog, već mora da ima shvatanje o prošlosti; inače kako bi znao na šta se prošlo vreme primenjuje. Ali to bi značilo ne voditi računa o obimu do kojega je samo obrazovanje pojmova funkcija upotrebe reči. Logički, zato što može biti događaja koji su ranije od ovog, mi imamo potrebu da kažemo „bilo je tako". Ali psihološki može biti da najpre stičemo naviku da kažemo „bilo je tako" u izvesnom razredu sadašnjih situacija, a tek docnije poistovećujemo referens takvih rečenica sa događajima koji su raniji nego taj.

O ANALIZI ISKAZA O PROŠLOSTI

Ma kako ova filozofska pitanja valja da se reše, logička teškoća ostaje. Uzimajući da katkad postajemo sposobni da razumemo iskaze koji su naumljeni da upućuju na prošlost, kakva mogućna sredstva imamo da ih proverimo? Možemo zapaziti da oni potkrepljuju jedni druge, ali možemo li ići išta dalje od toga? Zar ne bi bilo logički nemogućno da otkrijemo, pomoću neposrednog ispitivanja prošlosti, da li je neki od njih istinit? Činilo bi se da je pamćenje naš jedini izvor, a pokazano je da nas pamćenje ne oprema takvom moći. No onda kakav razlog imamo da verujemo u zbivanje prošlih događaja? Možemo imati razloga da verujemo u zbivanje događaja koje usled neke praktične teškoće ne zapažamo; ali potrebno je da oni u najmanju ruku budu teorijski zapažljivi.

Prihvatanje ovog argumenta navelo je neke filozofe da poistovete iskaze koji su ostenzivno o prošlosti sa iskazima za koje se obično smatra da upućuju na stvarno ili mogućno svedočanstvo na kojem se naša verovanja o prošlosti osnivaju, ili mogu da se osnivaju; to jest na iskaze koji, sudeći po izgledu, nisu o prošlosti uopšte, već o sadašnjosti i budućnosti. Radije negoli da zaključe da su neopravdani ili, još gore, besmisleni svi iskazi pomoću kojih pokušavamo da upućujemo na prošlost, ovi filozofi više vole da smatraju da oni ne znače ono što se čine da znače. Tumačeći ih tako kao da upućuju na sadašnje ili buduće svedočanstvo koje je, ili može biti, dobavljivo, oni misle da u najmanju ruku obezbeđuju da su ti iskazi kadri da budu provereni.

Mimo ove jedne prednosti, ovo gledište nema kanda ništa što bi ga preporučilo. Na prvom mestu, ono čini smisao iskaza koji su izraženi u prošlom vremenu upadljivo nestabilnim. Jer sa prolaženjem vremena domašaj svedočanstva za koji se pretpostavlja da ga možemo da dosegnemo stalno će se menjati. Događaji koji su bili u mojoj vlasti da zapažam kad sam počeo da pišem ovaj odeljak već su iščezli u prošlost. Tako će tumačenje svih iskaza u čijoj se analizi javljao opis tih događaja morati da bude revidirano; opis tih događaja moraće da bude zamenjen opisom svih sadašnjih ili budućih događaja koji se smatraju svedočanstvom za *njih;* i, kako i oni padaju u prošlost, revidirana verzija moraće da se stalno revidira iznova. Sledíće, što smo već videli da je prigovorljivo, da rečenice u prošlim i budućim vremenima ne mogu da izraze isti iskaz. Opisujem današnje vreme, i kažem da sija sunce; ali ako sutra kažem „sunce je sijalo juče", uzima se da upućujem ne na ono što sad izražavam govoreći „sunce sija", jer to će biti neizrazljivo, već na ono što će se naći ako se pogledaju podaci u meteorološkoj stanici, ili pročitaju novine, ili konsultuju sopstvena ili tuđa sećanja. Mogućnost da su svi podaci varljivi ne pojavljuje se, sem ukoliko bi mogli biti protivrečni jedni drugima, ili pak ukoliko bi im dalje svedočanstvo moglo biti protivrečno. U svakom datom trenutku, istinitost ili lažnost jednog iskaza o nekom ranijem događaju zavisi potpuno od svedočanstva koje otada pa nadalje može biti pronalažljivo. Ako od izvesnog vremena pa nadalje sve raspoloživo svedočanstvo ide za tim da pokaže da se takav i takav događaj desio, onda, po ovome gledištu, sledíće da se on stvarno desio. Odreći da se on desio značilo bi prosto predskazati da će nastati prekid u toku povoljnog svedočanstva; da će ono u nekom poznijem trenutku pokazivati u drugom pravcu. Tako smo dovedeni do jednog potpuno pragmatičkog pojimanja upotrebe jezika. Osim ukoliko one opisuju šta čovek stvarno zapaža — jedna magnovena izvedba, pošto činjenice ne ostaju zabeležene — indikativna upotreba rečenica ima svrhu da objavi naša očekivanja budućnosti. Istinitost ili lažnost onoga šta one izražavaju samo je stvar obima do kojega ta očekivanja mogu da budu ispunjena.

Izvesno je tačno da, ako, od jednog datog trenutka pa nadalje, sve raspoloživo svedočanstvo ide za tim da pokaže da se izvestan događaj desio, niko ko živi u neko potonje vreme neće imáti razloga da pretpostavi da se on nije desio. Ali dopustiti ovo zacelo ne znači dopustiti da iskaz da se događaj desio formalno proizlazi iz svedočanstva. Mogućnost da je svedočanstvo obmanljivo mora ostati otvorena; i to ne samo u smislu da dalje svedočanstvo može otkazati da ga potkrepi. Može biti u najmanju ruku pojmljivo da se događaj stvarno nije desio,

čak iako od vremena kad je pitanje postavljeno sve svedočanstvo koje će biti dobavljeno ide za tim da pokaže da jeste. Ne samo iz emotivnih već isto tako i iz logičkih razloga, mi želimo da poreknemo da je moguće, podesnim podešavanjem svedočanstva, bukvalno da proizvodimo prošlost. Činjenica da argument vodi ovom rezultatu treba da nas načini podozrivim prema ispravnosti njegovih premisa. Je li ovo stvarno jedino tumačenje iskaza o prošlosti koje im dopušta da budu dokažljivi?

Ako se misli da je tako, to je zbog pretpostavke da, kad je događaj jednom prošao, on je nepristupačan: što je prošlo — prošlo je, i ne može biti povratka na nj. Ali je li tako izvesno da se ne može imati pristupa prošlosti? Već smo primetili da, s pogledom na činjenice da svetlosti i zvuku treba vremena da dođu do nas, ima osnova da se kaže da vrlo mnogo, možda većina, naših opažaja jesu opažaji prošlih događaja: Ali ovo, kazaće se, nema veze. Ako nas naše prihvatanje izvesnih fizičkih teorija, udruženo sa naročitom naklonošću za jezik naivnog realizma, navodi da kažemo da opažamo prošlost, to će biti samo način koji smo izabrali da opišemo, ili da objasnimo, izvestan niz zapažanja. Usvajanjem takvih hipoteza kao što su one da svetlosni i zvučni talasi imaju određenu brzinu, mi dolazimo na to da tumačimo naša iskustva na takav način da se uspostavlja razlika između njihovog vremenskog redosleda i vremenskog redosleda događaja sa kojima se drži da nas ovi dovode u dodir. Na mnogo prostiji način mogli bismo reći da gledanje „filmskih novosti" u bioskopu pruža primer zapažanja prošlosti. Ali jedini način na koji možemo doći do toga da pridajemo smisao takvim rečima jeste kroz primenu neke naučne teorije, koju čovek prima na osnovu svog prošlog iskustva. I ma kakve majstorije mogli da pravimo sa datiranjem fizičkih događaja, naša prošla iskustva ne mogu se ponovo uhvatiti. Kad ona jednom odu, otišla su zauvek.

A šta je to što čoveka sprečava da ponovo uhvati jedno prošlo iskustvo? Sa napretkom nauke, zašto ne bi mogao konstruisati jedan „vremeplov", koji bi nam omogućio da putujemo u vremenu, kao što smo već uspeli u putovanju u prostoru? Zašto čovek ne bi bukvalno ponovo doživljavao epizode svoga detinjstva, ili, što se toga tiče, uživao unapred iskustva svoje starosti? To tehnički može biti neizvodljivo. no zacelo mogućnost se može zamisliti. Zar nju odista već nisu zamislili pisci naučno-fantastične literature?* Odgovor na ovo je da nema nikakve teškoće u pretpostavljanju da čovek može imati iskustva koja su tačno kao iskustva njegovog detinjstva: može se za-

* Vidi, na primer, pripovetku H. Dž. Velsa *Vremeplov*, u zbirci *Neobične priče*, preveo Ž. V. Simić, Beograd, 1938. — Prev.

misliti da se ona dobivaju putem hipnotizma, ili upotrebom droga; nema potrebe da se čovek laća sumnjivih sredstava kao što je vremeplov. Ali ona ipak ne bi bila ista iskustva; a razlog zašto ne bi bila ista je upravo taj što bi se ona zbivala u različno vreme. Čak i kad bi bilo mogućno da čovek ponovo proživi svoj vek, u smislu da, kad god dođe do izvesne starosti, on počinje da prolazi kroz niz iskustava koja su kvalitativno ista u svakoj pojedinosti kao i ona kroz koja je prošao od svog rođenja, to još uvek ne bi sačinjavalo doslovno ponavljanje prošlosti. Jedan period ciklusa nužno bi se razlikovao od drugog. Prema tome, nema mogućnosti za putovanje u vremenu. Putovati u prostoru znači biti na različnim mestima u različna vremena; ali ideja da se bude u različnim vremenima prosto je budalasta. Čovek može zamisliti da je bačen natrag u osamnaesto stoleće, u smislu da od jednog datog trenutka pa nadalje on ima samo takva iskustva koja bi odgovarala tome razdoblju istorije; ali ipak ona ne bi mogla biti istovetna sa iskustvima koja je neko, on ili drugi, stvarno imao ranije. Jer i ukoliko bi ona sledila čovekovo sadašnje iskustvo, one ne bi mogle i da im prethode. Pridati jedan i isti događaj dvama mestima u istom vremenskom redosledu protivrečno je.

Tako razlog zašto se prošlost ne može ponovo uhvatiti jeste upravo taj što ništa ne može da se računa kao njeno ponovno hvatanje od naše strane. Nužna je činjenica da, ako čovek zauzima položaj u vremenu koji zauzima u ma kojem datom trenutku, on u tome trenutku ne zauzima isto tako i jedan drukčiji položaj. Ako jedan događaj vremenski prethodi drugom, iskustvo koje je strogo simultano sa drugim od ovih događaja ne može isto tako da bude strogo simultano sa prvim. Tako, ako se uzme da zapažanje jednog prošlog događaja zahteva da čovek ima neko iskustvo koje je ranije nego ma koje iskustvo koje stvarno doživljava, nužna je činjenica da on ne može zapažati jedan prošli događaj.

Ali iz činjenice da čovek ne može sad zapaziti događaj koji se desio u neko ranije vreme, ne sledi da sam događaj valja okarakterisati kao nezapažljiv[1]. Ovde moramo razlikovati između stvari koje su nezapažljive same po sebi, u smislu da govoriti o njima tako kao da ih neko zapaža protivrečno je ili besmisleno, i stvari koje su nezapažljive nekom datom licu, zbog situacije u koju je ono slučajno stavljeno. Mi nismo naveli da smatramo da su događaji koji se zbivaju na mestu različnom od onoga na kojem se mi slučajno nalazimo neopažljivi zbog toga. Pa ipak nužno je istinito da, budući sad onde gde sam, ja ne

[1] Ja sam već razvio ovaj argument u radu „Iskazi o prošlosti", objavljenom u *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1950—51, i preštampanom u *Philosophical Essays*.

mogu da načinim nijedno od onih zapažanja koja bi zahtevala od mene da budem negde drugde. Tačno je da mogu da promenim svoj položaj u prostoru, dok svoj položaj u vremenu ne mogu: ali putovanje u prostoru oduzima vreme, stoga ne mogu da zapažam šta se zbiva drugde; najbolje što mogu da učinim to je da se stavim da zapažam šta će se tamo zbivati u neko buduće vreme. Odista, može se zamisliti da sam ja sad negde drugde; to nije nužna činjenica da sam tu gde sam. Ali onda zar se ne može zamisliti da sam mogao živeti u neko drugo vreme? Kad ljudi kažu, na primer, da bi voleli da su živeli u Staroj Grčkoj, svakako nije očevidno da je protivrečna želja koju izražavaju. Pitanje je teško zato što nije nimalo jasno šta se traži za očuvanje čovekove lične identičnosti[1]. Naša uobrazilja, koja nam dopušta da slobodno tumaramo prostorom, isto je tako kadra da nam dopusti izvesnu količinu prenošenja u vremenu, ali kad je razdoblje u koje želi da nas postavi krajnje udaljeno, čovek je sklon da kaže da on tad ne bi bio isto lice. Ali čak i kad bi bilo protivrečno, što ne mislim da jeste, reći o nekom događaju koji je stvarno prošao, premda nije opisan kao takav, da ga ja, budući lice koje sam, sada zapažam, još uvek ne bi sledilo da je sam događaj nezapažljiv. Položaj je drukčiji ako je događaj opisan kao prošli, ali onda ovo nije opis samog događaja već samo indikacija govornikova vremenskog odnosa prema njemu.

Ovo je, odista, važna tačka. Greška koju čine oni koji se smatraju obaveznim da iskaze o prošlosti obrnu u iskaze o sadašnjosti i budućnosti jeste što zamišljaju da razlika u glagolskom vremenu indikativne rečenice neodstupno pravi razliku u činjeničnom sadržaju iskaza koji izražava. Ona odista pravi razliku u slučajevima gde je glagolsko vreme jedino upotrebljeno sredstvo za datiranje događaja na koji se upućuje. Jasno, ako ja sad kažem da sija sunce, ja stvaram drukčiji iskaz nego što bih stvarao kad bih kazao sunce je sijalo juče ili ono će sijati sutra. Ali u svim takvim slučajevima može se saopštiti isto obaveštenje davanjem eksplicitnih datuma na način koji bitno ne povlači upotrebu glagolskih vremena, ili druge vremenske demonstrative kao što su reči „juče" ili „sutra". Umesto da upotrebim sadašnje vreme i da ostavim da se iz konteksta razume na koji datum upućujem, ja mogu da zabeležim pojavu sijanja sunca na izvesnom mestu na dan 20. avgusta 1955. n. e. I onda ne čini nikakvu razliku u sadržaju zabeleške da li je ona izraz predskazivanja, savremeno zapažanje, ili akt pamćenja. Ako govorim pre događaja, upotrebiću buduće vreme, ako govorim

[1] *Vide* Glava V, odeljak I i II, gde se o ovom problemu raspravlja.

posle događaja, upotrebiću prošlo vreme, ali činjenica koju opisujem biće ista u oba slučaja. Zamena jednog glagolskog vremena drugim služi, u takvom slučaju, da se da drukčija indikacija vremenskog položaja govornika s pogledom na zbivanje na koje on upućuje, no smisao inače je nepromenjen. Istinitost ili lažnost iskaza koji smera da opiše stanje vremena o jednom utvrđenom datumu savim su nezavisni od vremena kada je iskaz izrečen. Spajanjem opisa događaja koji je u pitanju sa upućivanjem na vremenski položaj govornika, upotreba glagolskih vremena spaja dva obaveštenja koja su logički odelita. Ona to čini na ekonomičan način, ali to nije neophodno. I jedno i drugo obaveštenje moglo bi se savršeno dobro dati jezikom koji uopšte ne sadrži glagolska vremena. Vremenski položaj govornika, relativno prema opisanom događaju, što se pokazuje ovom upotrebom sadašnjeg, prošlog ili budućeg vremena, može sam biti okarakterisan eksplicitnim doznačavanjem datuma.

Dolazimo dakle do zaključka koji smo već naslutili kad smo kazali da događaji, posmatrani sami za se, nisu ni sadašnji, ni prošli, ni budući. Jer iz ovoga sledi da, imajući u vidu samo činjenični sadržaj iskaza, bez obzira na vreme u koje je izrečen — nijedan iskaz kao takav nije o prošlosti. On može opisivati događaj koji je raniji no što je prilika kojom se izriče, i može i sam upućivati na ovaj vremenski odnos. Ali i karakterizacija događaja i izveštaj o njegovom vremenskom odnosu prema posebnoj prilici kad se opisuje, jesu obaveštenja koja mogu biti data ma u koje vreme. Činjenica da se ona daju u jedno vreme pre negoli u drugo može biti od značaja po jačinu razloga koje sada imamo da ih prihvatimo, ali ona nema značaja po njihov sadržaj. Tako na analizu jednog datog iskaza ne utiče pitanje da li je iskaz izrečen pre, ili posle, ili istovremeno sa događajem na koji upućuje. A iz toga sledi da, ukoliko dokažljivost jednog iskaza zavisi samo od njegovog značenja, iskaz koji je dokažljiv kad je događaj na koji upućuje sadašnji, podjednako je dokažljiv kad je događaj budući ili prošli.

Važnost ovog argumenta u tome je što nas spasava od prisilnosti da prihvatimo jednu neplauzibilnu analizu iskazâ o prošlosti; on pokazuje da nemamo potrebe da pokušavamo da ih obrnemo u iskaze o sadašnjosti ili budućnosti. Pa opet može se zameriti, on nas ne odvodi veoma daleko. Uzmimo da je tačno da su iskazi o prošlosti dokažljivi sami po sebi. Ostaje činjenica da mi, koji možemo živeti u jedno poznije vreme, nismo, i ne možemo biti, u položaju da ih proverimo. Može biti, ili ne biti, pojmljivo da smo zauzimali drukčiji položaj u vremenu. Mi moramo da primimo činjenicu da zauzimamo položaj koji zauzimamo: i, budući da je to tako, sad za nas nema raspoloživog sredstva da zapažamo jedan događaj koji bi nam bio pristupačan

samo tako ako smo zauzimali jedan raniji položaj. Kao što je već pokazano, nema ničega što bi se makar računalo kao naše vraćanje u prošlost. Ali ovo znači da smo mi još uvek suočeni sa problemom pokazivanja kako ikada možemo opravdati prihvatanje iskaza koji smeraju da opišu te prošle događaje.

Moglo bi izgledati da, ako se ičim to može opravdati, to mora biti pomoću induktivnog argumenta. Mi smo, odista, već ustanovili da jedan od uslova koji se obično zahteva da bi induktivan argument bio valjan može biti zadovoljen; zaključak kao takav nije neproverljiv. Ali kakvo je svedočanstvo na kojem bi se argument osnivao? Nema ni jednog jedinog primera da je neko stvarno zapazio konjunkciju sadašnjeg i prošlog događaja; ili radije, ako se kaže da ima takvih primera, kao u slučajevima gde se jedan događaj kao pomračenje Sunca računa da je prošao u vreme kad je zapažen, to je samo na temeljima neke naučne hipoteze koja, kao što smo primetili, sama po sebi ne bi bila opravdljiva ako ne bismo imali samostalnih razloga za verovanje u postojanje izvesnih prošlih događaja. Može se argumentisati da, ako je razložno očekivati da se jedan dati proces nastavi u budućnost, mora isto tako biti razložno izvesti zaključak da je on izrastao iz prošlosti. Ako „promenu i opadanje svud okolo vidim", mora biti nešto iz čega su se stvari izmenile, kao i nešto u šta se menjaju. Ne može svaki proces da počne iz sredine svog životnog puta, kao što je Minerva iskočila potpuno naoružana iz glave Zevsove. No govoriti o procesu koji počinje iz sredine svog životnog puta znači podrazumevati da procesi svoje vrste normalno imaju antecedentne faze. Promena koju ja vidim većinom je promena koju pamtim. Naše pravo da pojimamo da se tekući procesi prostiru u oba vremenska pravca osniva se na našem saznanju prošlosti. Izgledalo bi onda da se ne može uteći iz ovog kruga. Svaki pokušaj da se induktivnim argumentom opravda iskaz o prošlosti pokazuje u nekoj tački da isključuje pretpostavku da su neki iskazi o prošlosti istiniti.

Odista, očevidno je da to mora biti tako. Pošto nijedan događaj suštinski ne pokazuje dalje od sebe, naš razlog za spajanje jednog poznijeg sa jednim ranijim događajem, za pretpostavljanje da se u datim okolnostima jedan ne bi desio da mu drugi nije prethodio, mora ležati u našem prihvatanju neke opšte hipoteze; to će reći, pozniji događaj objašnjavamo tako što ga povezujemo s ranijim. Hipoteza koja nam za to daje opravdanje i sama će biti podržana svedočanstvom za koje će opet druge hipoteze pružiti oslonac. Tako, ne može biti iskaza o prošlosti za koji čovek nije, ako ga prihvata, spreman da ga opravda; čak i ako se opravdanje katkada ne sastoji ni u čemu više doli u pozivanju na pamćenje, pozivanju čija snaga leži u pretpostavci da su ljudi obično u položaju da znaju o događajima

za koje tvrde da ih pamte, njihovim iskazima o tim događajima valja verovati; a ovo je opet jedna opšta pretpostavka za koju se svedočanstvo može navesti. Tako jedan iskaz o prošlosti upotrebljava se da opravda drugi; no još uvek nema samostalnog sredstva za opravdanje svih njih. Nema ga, zato što ga ne može biti. Da bi čovek dobio ovo opravdanje, morao bi biti kadar da ponovo uhvati prošlost na način koji je, kao što je pokazano, logički nemogućan.

Ne sledi, međutim, da se moramo odreći svakog prava na saznanje o prošlosti. Istoričari nisu u mogućnosti da obave nemoguće podvige vremenskog prenošenja; oni ne mogu da načine da se jedan pozniji događaj podudara sa jednim ranijim događajem, ili da mu prethodi, u istoj vremenskoj seriji; ali ipak postoje pravila istorijskog svedočanstva. Jedan autoritet proverava se nasuprot drugom; psihološki i ekonomski zakoni uzimaju se u razmatranje: u znatnom broju slučajeva svedočanstvo postiže takvu snagu da postaje ispravno reći da je neki iskaz o ranijem događaju poznat kao istinit. To ne znači da svedočanstvo logički povlači za sobom svaki takav iskaz, sem u onim slučajevima kad se uzima da svedočanstvo obuhvata opšte stavove koji će crpsti svoju podršku iz iskazâ o prošlosti. Na primer, iskaz da je Zemlja stara milione godina ima podršku u bogatstvu geološkog svedočanstva; ne bi bilo neispravno reći da znamo da je to istinito. Ima ljudi, međutim, koji iz verskih razloga više vole da veruju da je Zemlja stvorena samo pre nekoliko hiljada godina i već pokazuje primetne znake starosti. Mi možemo reći da je to gledište biblijsko: ako znamo da je ono prvo istinito, znamo da je ovo lažno, ali formalno je kompatibilno sa svedočanstvom. Čak i gledište da su Zemlja i svi njeni stanovnici stvoreni upravo u ovom trenutku ne bi bilo formalno nesaglašljivo ni sa čim što bi čovek mogao sada da zapazi. To bi protivrečilo prihvaćenim tumačenjima i objašnjenjima pojava; to bi bilo proizvoljno odricanje njihovo, neodgovorno tim više stoga što nam ne bi pružalo nikakvih drugih sredstava za objašnjenje potonjih događaja. Preimućstvo naučno ortodoksnih objašnjenja u tome je što ona odista objašnjavaju.

Pa ipak, još uvek se može logički zamisliti da su ona lažna. I ako neko hoće da to načini razlogom za uskraćivanje čak i privremenog suda o njima, ako neko hoće, naročito, da tvrdi da, zato što nismo kadri da ponovo uhvatimo ijedno prošlo iskustvo, ostaje potpuno otvoreno pitanje da li je ijedan iskaz o prošlosti istinit, ja ne znam šta još ostaje da se njemu kaže: baš kao što ne znam šta ima da se kaže nekome ko tvrdi da nas činjenica da naučne hipoteze prekoračuju svoje svedočanstvo lišava svakog prava da stvaramo očekivanja budućnosti. Možemo reći da je on neracionalan; ali to njemu neće smetati; naše

merilo racionalnosti upravo je ono čemu on zamera. Naša jedina mogućnost je da ukažemo, kao što smo učinili, da dokaz koji on od nas zahteva jeste dokaz koji nam on logički onemogućava da mu damo. Ne iznenađuje, prema tome, što ne možemo da ga pružimo: nije na uštrb dokaza u koje se mi uzdamo što ne nagoveštavaju da možemo da postignemo nemogućno; pre bi im bilo na uštrb kad bi to činili.

VI

PROŠLOST I BUDUĆNOST: PAMĆENJE I ~~PRED-ZNANJE~~ — pre-kognicija (znanje koje se odnosi na budućnost)

Dopuštajući, dakle, da imamo nešto znanja o prošlosti, možemo zaključiti da jedan njegov deo pruža pamćenje. Može se čak navesti da je pamćenje osnovni izvor svog takvog saznanja, da ono daje temelj koje drugi oblici svedočanstva samo proširuju i dopunjuju. Ali naša analiza pamćenja uzela je da pokaže, da to nije tačno. Ako činjenica da se nekome čini da pamti neki događaj jeste valjan razlog za verovanje da se on desio, to je samo zato što ima nezavisnog svedočanstva da, kad neko kaže da pamti nešto, prilika je da je to bilo tako. To nije prosto stvar samo-saglašljivosti čovekovih sećanja, niti njihovog slaganja sa onim što drugi ljudi kažu da pamte; to se računa u nešto, ali još više se računa pisano svedočanstvo, ili dedukcije koje izvodimo iz naučnih zakona. Istina je da se uzdamo u pamćenje za neke podatke na kojima se ti zakoni osnivaju, ali onda ti se podaci opet proveravaju daljim svedočanstvom. Sve u svemu, uloga koju igra pamćenje značajna je ali ne odlučujuća. Ako bismo svi izgubili pamćenje događaja, bilo bi nam teže da ponovo ustanovimo prošlost, ali ne nemogućno; unakrsno proveravanje pisanih i drugih fizičkih svedočanstava, korišćenje naučnih teorija koje ova podržavaju, mogli bi biti dovoljni. Još uvek bi nam bila potrebna navika-pamćenje, jer bez njega ne bismo imali vajde od svedočanstva; ne bismo znali kako da ga protumačimo. No ovo samo znači da ono što smo naučili zadržavamo u obliku dispozicije da uspešno obavljamo. Već je pokazano da to ne mora obuhvatati sećanje na neki prošli događaj.

Ako su filozofi bili skloni da precene doprinos pamćenja saznanju, razlog može biti taj što se nisu potpuno oslobodili pogrešnog pojimanja pamćenja kao neke vrste unutrašnjeg fotografskog aparata, aparata koji je jedinstven po tome što ima čarobnu moć da svoja sočiva upravi na prošlost. Ne misli se da postoji odgovarajući aparat za beleženje budućnosti. Povlađi-

vanje koje se pokazuje prema pamćenju ne proširuje se obično i na pred-znanje: unapred se uzima da se odmah može odbaciti svako svedočanstvo koje bi težilo da pokaže da se pred-znanje odista ispoljava; ili u najmanju ruku da se ono mora nekako objašnjenjem ukloniti. Pa ipak nema apriornog razloga zašto ljudi ne bi uspevali da stvaraju istinite iskaze o budućnosti na isti spontan način na koji uspevaju, pomoću onog što se naziva upotreba pamćenja, da stvaraju istinite iskaze o prošlosti. Ni u jednom ni u drugom slučaju nije važno stanje njihovog uma; važno je samo da dobivaju tačne odgovore a da pri tom nisu morali da ih izrađuju. Neki ljudi odista tvrde da oni mogu ovo da postignu u pogledu izvesnih budućih događaja, baš kao što svi mi to možemo u pogledu izvesnih prošlih događaja, no njihova postignuća, koliko sam ja bio kadar da se obavestim, nisu naročito upečatljiva. Argument protiv pred-znanja nije, prema tome, logičan već empiričan; svedočanstvo u prilog njegovog ispoljavanja još uvek je veoma slabo. Još jedna pobuda što se na nj gleda s podozrenjem jeste što bi bilo teško objasniti ga naučno. Navikli smo da mislimo o iskustvima kako ostavljaju svoju senku za sobom, u obliku, možda, tragova u mozgu, ali teško je zamisliti neki fizički mehanizam pomoću koga bi događaji koji dolaze bacali svoju senku napred. Ipak, ako bi se činjenica uspostavila, valja smatrati da bi se za nju eventualno našlo neko naučno objašnjenje.

Baš kao što bajka o unutrašnjem fotografskom aparatu navodi ljude da kažu da prošlost mora još uvek postojati da bi bila u sećanju, tako isto skloni su da misle da, ako bi budući događaji bili pred-saznani, oni bi morali već da postoje. Onda neki uzimaju ovu očevidnu protivrečnost kao logički argument protiv mogućnosti pred-znanja, a drugi pokušavaju da je zaobiđu navodeći besmislenu pretpostavku da budućnost može biti prisutna u jednoj drugoj dimenziji vremena. Ali teškoća je potpuno nestvarna. Pred-saznati nešto znači saznati, ne *šta se događa,* već *šta će se dogoditi,* baš kao što pamtiti nešto znači, u ovome smislu, znati, ne šta se događa, već *šta se dogodilo.* Argumentisati da, kad bi neko pred-saznao neki budući događaj, to uopšte ne bi bila budućnost, već sadašnjost, isto je tako besmisleno kao i argumentisati da, ako čovek pamti neki prošli događaj, to je sadašnjost a ne prošlost: ako događaj stvarno ne bi bio budućnost, ne bi bilo ni govora o tome da ga neko *pred*-saznaje. Uopšte uzev, ima isto tako malo razloga da se kaže da budućnost već postoji kao što ima i da se kaže da prošlost još postoji; isto tako malo i isto tako mnogo. Ako reći da prošlost postoji može da se uzme kao način kazivanja da je jedan broj iskaza o prošlosti istinit, onda reći da budućnost postoji može da se uzme kao način kazivanja da je jedan broj iskaza o budućnosti istinit. Ali da li su

oni već istiniti? Pitanje odaje zbrkanost misli. Jamačno, događaji koji čine takve iskaze istinitim nisu se još desili: ono šta se iskazuje nije da su se oni desili već da će se desiti. Ali ako su iskazi uopšte istiniti, oni su istiniti ma u koje vreme. Ili, bolje reći, besmisleno je pitati u koje su vreme istiniti. Ja mogu, na primer, da upitam kad će biti sledeći uštap, i dobiti tačan odgovor da će uštap biti u petak, 2. septembra. Ali pitati za datum činjenice da je (da je bio ili da će biti) uštap u petak, 2. septembra, znači postaviti jedno besmisleno pitanje. Datumi ulaze u činjenice, u smislu da dešavanje jednog događaja u izvesno vreme može biti to što jedan dati iskaz čini istinitim, ali same činjenice vremenski su neodređene.

Valja primetiti da ljudi ne osećaju isto iskušenje da padnu u grešku i kažu da iskazi o prošlosti nisu više istiniti. A razlog za to može biti što imaju vrlo različne slike o prošlosti i o budućnosti. O prošlosti se misli kao o nečemu što je „tu", učvršćeno, neizmenljivo, nerazdvojivo zabeleženo u analima vremena, bili mi kadri ili ne da to dešifriramo. Budućnost, u drugu ruku, smatra se ne samo kao obilato nepoznata već isto tako i obilato nerešena. Neki bi odista hteli da je smatraju kao potpuno nerešenu; i zato su veoma neradi da dopuste da se ikakve činjenice o njoj mogu odista sad saznati. Tako, smatra se da je budućnost otvorena, dok je prošlost zatvorena. Kad gledamo unazad, tok istorije čini se da teče jednim koritom, ali kad gledamo unapred, čini se da on može uzeti ma koji broj pravaca. Samo, čim je uzet jedan od njih, ostali se nište. Oni ostaju u slici samo kao senke „onog-što-je-moglo-biti".

Ma kakva bila psihološka privlačnost ovog načina mišljenja, ono ni u jednoj tački nema logičkog opravdanja. Razlika između prošlosti i budućnosti u tome je što su prošli događaji raniji od onih koji u trenutku govora sačinjavaju sadašnjost, a budući događaji su pozniji. Ali u ovoj razlici nema ničega što bi pravdalo zaključak da je budućnost otvorena, ili nerešena, ili nesaznanljiva, na način na koji to prošlost nije. Naprotiv, u svakom smislu, sem u onom da je ona samo prošla, u kojem je prošlost zatvorena, takva je i budućnost; i u svakom smislu, sem u onom da je ona samo buduća, u kojem je budućnost otvorena, takva je prošlost. Prošlost je zatvorena u smislu da ono što je bilo, bilo je: ako se neki događaj desio, nema načina da se udesi da se on nije desio; što je učinjeno ne može se raščiniti. Ali podjednako je istinito, i odista analitično, da ono što će biti, biće; ako će se neki događaj desiti, nema načina da se udesi da se neće desiti; šta će biti učinjeno ne može se sprečiti; jer ako bi bilo sprečeno, to ne bi bilo nešto što će biti učinjeno. Budućnost je otvorena u smislu da iz činjenice da je tok događaja u ma kojem datom trenutku dostigao tačku koju je dostigao ne

sledi da će on nastaviti u tome pravcu pre negoli u onome. Ima samo jedan pravac koji će on stvarno uzeti, ali da će to biti tako, nije zaključljivo ni iz kakvog niza iskaza koji samo opisuju sadašnje stanje stvari; može biti uzročnih ograničenja, ali logičke mogućnosti su neograničene. Ali u ovome smislu i prošlost je isto tako otvorena. Iz činjenice da je tok događaja dostigao tačku koju je dostigao ne sledi da je on došao iz ovoga pravca pre negoli iz onoga. Iz datog niza iskaza koji samo opisuju sadašnje stanje stvari ne može se zaključiti ništa o prošlosti, kao što se ne može zaključiti ni o budućnosti. U oba slučaja, ma kakva mogla biti uzročna ograničenja, logičke mogućnosti su neograničene. Iz činjenice da je tok događaja bio upravo onaj koji je bio sledi, odista, da on nije bio nešto različno; ali to isto važi i za budućnost. Isključenje drugih mogućnosti sledi iz činjenice da će tok događaja biti upravo ono što će biti.

Da će tok događaja biti ono što će biti, logički je truizam; pa ipak mnogi se ustručavaju da to priznaju, jer misle da se tim izlažu nekoj vrsti fatalizma. Oni zamišljaju da to zahteva od njih da budućnost pojimaju tako kao da je ona, slično prošlosti, već uknjižena u glavnoj knjizi istorije: i to ih navodi da misle da je svaka aktivnost jalova, jer ma šta ona proizvela, to se već i onako moralo desiti. Na isti način, oni mogu zameriti ideji da budućnost može biti saznana, na temelju što bi to podrazumevalo da je njen tok već određen, da on ne može biti drugačiji. U drugu ruku, ima onih koji misle da, samo kad bi mogli da predvide budućnost, mogli bi da izbegnu zla koja ih čekaju. Ali ako njih stvarno ta zla čekaju, oni neće moći da ih izbegnu; a ako ih odista izbegnu, ona neće biti predodređena: jer reći da je događaj predviđen, u ovoj upotrebi, znači podrazumevati da će se on desiti. Ima jedan smisao, dakle, u kojem, ako bi čovek imao pred-znanja o jednom događaju, ovaj bi morao da se desi, ali taj je smisao trivijalan. To znači prosto da bi bilo protivrečnosti u kazivanju da je neko znao ono što je lažno. Čak ako bi, ne znajući ništa, čovek uspeo da stvori istinit iskaz koji podrazumeva da će se izvestan događaj desiti, događaj bi, u ovom trivijalnom smislu, morao da se desi; jer ako ne bi, iskaz ne bi bio istinit. A ovo važi podjednako, bilo da je događaj prošli, sadašnji ili budući. Ne sledi, međutim, da je događaj načinjen nužnim ma na koji sem na ovaj čisto verbalan način. Ne sledi da je on uzročno određen, premda lako može biti. I ne sledi, niti je verovatno da će biti istinito da će se on desiti, ma šta drugo se desilo. Jamačno, ako će se jedan događaj desiti, on će se onda desiti ma šta se drugo desilo: ali to nimalo nije isto što i reći da ništa ne čini nikakvu razliku po njegovo dešavanje. Može biti vrlo mnogo stvari koje bi ga sprečile; ako će se on desiti, one neće, ali to ne znači da bi se on još uvek desio čak i kad bi se i

one desile. Tako, priznavanje tautologije da ono što će biti biće nije nimalo razlog za zaključivanje da su naše aktivnosti uzaludne. I one su, odista, ono što jesu, i njihove će posledice biti ono što će biti; ali ne sledi, niti je uopšte istinito, da, ma kakve one bile, njihove će posledice biti iste.

Tako, odgovor fatalisti je da je njegov bauk — opsena. Ako je njegov jedini osnov da kaže da je suđeno da se jedan događaj desi samo to što će se on desiti, ili čak da neko zna da hoće, u njegovoj „suđenosti" nema ničega više sem trivijalnosti da ono što se zbiva ma u koje vreme zbiva se u to vreme, ili da, ako je jedan iskaz istinit, on je istinit. Njegov bauk ne bi bio opsena ako bi on mogao da ustanovi da ono što se zbiva u jedno vreme mora uzročno biti nezavisno od onoga što se zbiva u drugo, i naročito, da budućnost mora biti nezavisna od sadašnjosti: ali on to ne može. A, to budući tako, izgledalo bi da smo najzad našli jedan smisao u kojem je budućnost otvorena dok je prošlost zatvorena. Zacelo razlika je da, dok sad ne možemo ništa da učinimo u pogledu prošlosti, u pogledu budućnosti nešto možemo. Naravno, ne možemo načiniti budućnost da bude druga nego što će biti, kao što ne možemo načiniti ni prošlost da bude druga nego što je bila. Ali dok naši sadašnji postupci ne mogu imati dejstva na prošlost, oni mogu imati dejstva na budućnost. Oni je mogu načiniti drugom nego što bi bila da oni nisu bili učinjeni.

VII

ZAŠTO NE MOŽE UZROK DA SLEDI DEJSTVO?

Ta razlika koja se od nas traži da je povučemo između prošlosti i budućnosti osniva se na principu da uzrok ne može da sledi dejstvo. I ja mislim da ne možemo poreći da je ovaj princip istinit. On je, odista, nužno istinit. Upotreba reči „uzrok" je takva da, ako se kaže da je jedan događaj uzrok nekog drugog događaja, podrazumeva se da on prethodi, ili u svakom slučaju ne sledi, događaj za koji se kaže da je dejstvo. Ali dok se ispravnost ove upotrebe ne može osporiti, nju je teško objasniti. Teško je videti zašto bi se insistiralo da je nemoguće da jedan pozniji prouzrokuje jedan raniji događaj[1].

Zamišljam da ima mnogih kojima bi i sama ideja o tome da pozniji događaj prouzrokuje raniji izgledala besmislena, ne

[1] Up. A. E. Dumet, „Can an Effect Precede its Cause?", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. XXVIII, i moj članak „L'Immutabilité du passé", *Études philosophiques*, 1953, br. 1.

samo zato što to narušava običnu upotrebu već zato što oni ne mogu da pojme kako nešto što još ne postoji može već da vrši svoj uticaj. Oni su voljni da priznaju da stvar koja već postoji može da dovede u biće nešto što dotad nije postojalo; njima se, prema tome, ne čini čudno da stvar koja još ne postoji podleže dejstvovanju: ono pred čim se njihova uobrazilja uprepašćuje to je pomisao da je ona već agens.

Ova zamerka je nagonski privlačna, ali ona ne može izdržati analizu onoga što se misli kad se kaže da jedna stvar deluje na drugu: to jest, pretpostavljajući, kao što argument zahteva, da je ovaj pojam o agensu koekstenzivan sa pojmom uzroka. Jer reći da je *a* uzrokom *b*, kad su *a* i *b* odeliti događaji, znači, u upotrebi koja je ovde u pitanju, podrazumevati ili da je *a* dovoljni uzrok *b*—a, ili da je ono nužni uslov *b*—a, ili da je i dovoljni i nužni uslov: može se isto tako razumeti da se pretpostavlja da ovi odnosi važe samo u prisustvu ili u odsustvu izvesnih drugih činilaca koji se ne moraju stvarno specificirati. A kad se kaže da je *a* dovoljni uslov *b*—a, misli se da, ma koliko okolnosti varirale, sem onih čija se stalnost prećutno podrazumeva, *a* se neće desiti bez dešavanja *b*—a; dok, kad se kaže da je to nužni uslov *b*—a, misli se da se *b* bez njega neće desiti. Ali iz ovog odmah sledi da, ako je *a* dovoljni uslov *b*—a, *b* je nužni uslov *a*—a; odista, ovo su samo dva načina da se kaže ista stvar, da *a*, tako reći, nosi *b* sa sobom. I tako isto, ako je *a*, nužni uslov *b*—a, *b* je dovoljni uslov *a*—a, pa ako je po jedno nužni i dovoljni razlog onog drugog, odnos je recipročan.

Sledi, dakle, da, ako je, kao što se često dešava, jedan raniji događaj nužan uslov jednog poznijeg događaja, pozniji događaj je dovoljni uslov onog ranijeg; ako je jedan raniji događaj dovoljni uzrok poznijeg, pozniji je nužni uslov ranijeg: a u slučaju, za koji je teže naći primere, u kojem je raniji događaj i nužan i dovoljan uzrok poznijeg događaja, pozniji događaj opet je i nužan i dovoljan uzrok onog ranijeg. Ako je, na primer, nužan uslov moje patnje od malarije to što me je ujeo komarac-malaričar, onda je moja patnja od malarije dovoljan uslov ranijeg ujeda komarca: ako je moje uzimanje arsenika u odgovarajućim količinama dovoljan uslov za moje docnije umiranje na izvestan način, onda je moje umiranje na taj način nužan uslov mog ranijeg uzimanja arsenika. Ja ne bih uzimao arsenik da nisam bio pred smrću, baš kao što ne bih patio od malarije da me nije ujeo komarac. I ako je, recimo, u izvesnim okolnostima i nužan i dovoljan uslov za jedan projektil da odskoči pod datim uglom i sa datom brzinom od zida to da je on udario o zid pod takvim i takvim uglom i sa takvom i takvom brzinom, onda njegovo odskakanje na taj način od zida isto je tako nužan i dovoljan uslov njegovog udara o nj. On ne bi odskočio na taj na-

čin da nije tako udario o nj, ali isto tako on ne bi udario o nj na taj način da nije imao nameru da odskoči.

Sledstveno, pored pogodbe da uzrok ne sme da sledi svome dejstvu, činilo bi se da imamo taman toliko razloga za verovanje da su raniji događaji prouzrokovani poznijim događajima kao i za verovanje da ih oni prouzrokuju. A zašto bismo pravili ovu pogodbu? Zašto bismo između svih događaja koje možemo otkriti kao nužne ili dovoljne uzroke drugih događaja izabrali baš one koji su slučajno raniji nego događaji na koje se tako odnose, i dali im naročito ime uzroka? Ne stoji kao da bi oni, zbog toga što su raniji, bili ma u kojem smislu išta efikasniji. Jedan razlog koji se može dati jeste što je tok događaja takav da smo kadri da načinimo tačnija zaključivanja iz ranijeg ka poznijem negoli što to možemo iz poznijeg ka ranijem. Može, na primer, biti više procesa u prirodi sa sličnim završecima a nesličnim počecima negoli što ih ima sa sličnim počecima a nesličnim završecima; to je naveštaj koji nalazi podršku u hipotezi da svet s vremenom postaje više jednoobrazan. Ali ova distinkcija, ako ona važi, samo je distinkcija u stepenu; ona se ne čini dovoljno izrazitom da bi nas opravdala što uzročnosti dajemo njegov jednoput pravac.

Objašnjenje da naš pojam o uzročnosti vodi poreklo iz iskustva ljudske radnje obećava više; a ljudska radnja upućena je ka budućnosti, ne ka prošlosti. No opet možemo upitati zašto bi to bilo tako? Dovesti do nečega znači obaviti radnju koja je, u vladajućim okolnostima, dovoljan uslov događaja za koji se veli da je njen rezultat. Ali takve radnje imaće nužne uslove koji im prethode; a to znači da su one isto tako dovoljni uslovi ovih ranijih događaja. Zašto onda, u obavljanju ovih radnji, ne bi se kazalo da dovodimo do ovih ranijih događaja? No zacelo niko pri pameti ne bi se latio da dovede do jednog prošlog događaja. Slučaj izvesnih kalvinista jedini je primer o tome koji mogu da smislim, pa i on može biti izmišljen. On, međutim, objašnjava ponašanje koje bi inače bilo iracionalno. Verujući, kao što su činili, u predestinaciju, u smislu da ih je njihovo božanstvo spaslo ili osudilo jednom zauvek čak i pre nego što su se rodili, oni su uprkos tome, iz verskih pobuda, bili do krajnosti puritanski nastrojeni. Oni su verovali da je samo spasenje važno, a opet su pridavali velik značaj svome vladanju, premda su bili uvereni da ono ne može nimalo uticati na ono što ih čeka. No sad zamislimo da su oni isto tako verovali da vrli mogu biti samo oni koje je božanstvo izabralo. U tom slučaju, biti jedan od izabranih bilo bi nužan uslov da se bude ispunjen vrlinom, iz čega bi sledilo da je biti ispunjen vrlinom dovoljan uslov da se bude jedan od izabranih. Ako je ovo bilo njihovo umovanje, onda je meta njihovog puritanstva mogla biti ne u budućnosti

nego u prošlosti. Možemo pretpostaviti da su se klonili greha zato da bi bili *bili* spaseni.

No čak ako su oni umovali na ovaj način, još uvek se može misliti da su bili vrlo budalasti. Zacelo nikakva utančanost logike ne može ovakvo ponašanje da načini razboritim. Šta može biti besmislenije nego davati sebi mučnoga truda da bi se dovelo do nečega što se već dogodilo? Ali zar nije isto toliko besmisleno davati sebi truda da bi se dovelo do nečega što će se dogoditi? Nije, zato što je vrlo verovatno da se to neće desiti ako ne damo sebi takva truda. Ali onda prošli događaj mogao se je ne desiti ni ako sad ne postupamo na ovaj način. Reći da se nešto ne bi desilo da mi ne postupamo na način na koji postupamo znači reći da je naš postupak nužan uslov njegovog dešavanja. A videli smo, ukoliko se ovoga tiče, da to dešavanje može biti tako da prethodi radnji kao i da joj sledi.

Ovo nije naveštaj da na kraju krajeva može biti razborito pokušati da se dovede do jednog prošlog događaja. To očevidno nije. Pitanje je još uvek zašto nije. Očevidan je odgovor, još jednom, da je deo značenja uzročnih glagola, kao što je glagol „dovesti do" [„to bring about"], da oni gledaju napred. Govoriti o dovođenju do jednog događaja koji se već desio, bilo bi ne samo šašavo već i protivrečno. Ali značenje koje ovi izrazi imaju jeste značenje koje im je bilo dato. A pitanje zašto im je ono bilo dato ostaje. Treba li to smatrati kao proizvoljno postupanje? Ili ima li neke razlike između prošlosti i budućnosti koja bi nas opravdala što pravimo ovu distinkciju između njih kad govorimo o mogućnom dejstvu naših postupaka?

Jedina značajna razlika koju mogu da nađem je razlika u obimu našeg saznanja. Normalno, kad čovek pokušava da dovede do nečega, on ne zna izvesno da će se to desiti. To ne znači da bi njegove radnje bile išta manje efikasne kad bi odista znao. Videli smo, raspravljajući o fatalizmu, da, dok, ako neko zna da će se izvestan događaj desiti, sledi da će se on desiti, ne sledi da bi se on još uvek desio bez obzira na to šta bi ovaj mogao učiniti. I pored toga, ja mislim da, kad bismo uvek znali kakvi će biti rezultati naših radnji, mi bismo došli do toga da drukčije o njima osećamo. Iako nimalo od njihove efikasnosti ne bi stvarno bilo uklonjeno, ne bismo im pripisivali onaj isti dinamični kvalitet; pre bismo ih smatrali kao sastojke u obrascu. Naš stav, čak i prema našem sopstvenom ponašanju, težio bi da bude stav posmatrača. Zato što nam se čini da je budućnost neizvesna, mi mislimo da se moramo truditi da dovodimo do stvari. Prošlost, u drugu ruku, nije nepoznata ni približno do istog stepena; a naročito nije neposredna prošlost, gde su smešteni događaji o kojima bismo mogli otkriti da su im naše sadašnje radnje nužni ili dovoljni uslovi. Razlog, dakle, što ne

dopuštamo sebi da zamišljamo da naše radnje utiču na prošle događaje je, ja mislim, ne samo taj što raniji događaji već postoje već i što su oni, najvećim delom, *poznati* da postoje. Pošto isto ne važi za budućnost, dolazimo do toga da mislimo o ljudskim radnjama kao suštinski napred-usmerenim: a ovo se pravilo onda proširuje na sve druge slučajeve uzročnosti. Tako, naše uzdanje u pamćenje važan je činilac po obrazovanje naše ideje o uzročnom pravcu događaja. Jer to potvrđuje primerom naša sposobnost da zapažamo šta se desilo, sa rezultatom da, dok mislimo da o budućnosti znamo nešto, mi s pravom mislimo da znamo mnogo više o prošlosti.

GLAVA PETA

JA I DRUGI

I

ŠTA LICE ČINI LICEM KOJE JE?

Razmatrajući iskaze o prošlosti, primetili smo da na njihovu analizu ne utiče to što su oni izraženi u vremenu kad više nije mogućno zapaziti događaje na koje oni upućuju. Zahtev da oni treba da budu dokažljivi nije smatran da povlači za sobom da neko određeno lice, autor ili ko drugi, treba stvarno da bude kadar da ih dokaže. Ako čovek valja da ima razloga da u njih veruje, on mora, odista, da ima pristupa ka nekom svedočanstvu u njihovu korist; no takvo svedočanstvo može da bude samo posredno. Ne zahteva se da čovek izvrši nemogućan podvig vraćanja u prošlost.

Čovek se ne može vratiti u prošlost zato što je nužna činjenica da, ako je on stavljen u izvesnu tačku vremena, on ne može, tada ili docnije, da bude stavljen u neku raniju tačku vremena. Ali je li isto tako nužna činjenica da on zauzima onaj vremenski položaj koji zauzima? Bilo bi protivrečno samom sebi pripisati dva različna datuma ma kojem jednom jedinom mojem iskustvu; ali, dato samo da je iskustvo moje, da li sledi da se ono zbiva ma u koji određeni datum, ili unutar ma kojeg datog perioda? Ono se, odista, mora desiti u neko vreme za vreme perioda kroz koji postojim: ali je li nepojmljivo da je taj period mogao biti različan od ovog koji stvarno jeste; da sam ja, na primer, mogao biti rođen u neko mnogo ranije, ili neko mnogo poznije vreme? Ovo je pitanje koje smo već bili postavili, ali do sada smo ga ostavili nerešeno.[1]

Odgovor na nj zavisi od onoga šta se smatra bitnim po to da bih bio lice koje jesam; a to je stvar koju je vrlo teško rešiti. Ima filozofa, kao što je Lajbnic, koji tvrde da pojam jedne date jedinke obuhvata sve što je o njoj istinito. Budući da je njena

[1] *Vide*, Glava IV, odeljak V.

povest ono što jeste, pretpostaviti da se ona izmenila ma u kojem pogledu, značilo bi predstaviti je kao različno lice. Po ovome gledištu, ne samo da je nepojmljivo da sam mogao živeti u neko različno vreme, nepojmljivo je da sam ma u kojem datom trenutku mogao biti na nekome mestu različnom od onoga na kojem sam, nepojmljivo je da će mi se ikad išta desiti sem onog što mi se stvarno dešava; jer kad bi ma koja od ovih činjenica bila drukčija, ne bih ja bio taj koji se karakteriše, već neko drugo, stvarno ili izmišljeno, lice.

U prilog ovom gledištu može se argumentisati da, budući da je stvarno tačno da ja, na primer, u ovom trenutku imam na sebi sivo odelo, mora slediti da upućivati na nekoga ko sad nema na sebi sivo odelo ne znači upućivati na mene. I uopšte uzev, ako je dato da su izvesne stvari istinite o meni, nužno sledi da opisivati neko lice na način koji podrazumeva da ma koja od tih stvari nije istinita o njemu, ne znači opisivati mene. Ali, dok je ovo tačno, to ne daje željeni rezultat; to ne dokazuje da je ma koja data činjenica o meni bitna da bih bio lice koje jesam. Jer reći da, ako je nešto istinito o meni, onda to ne može isto tako ne biti istinito o meni, nije uopšte isto što i reći da je to nužno istinito o meni. Ako ja zadovoljavam izvestan opis, sledi odista da ne mogu biti poistovećen sa nekim ko taj opis ne zadovoljava; ali ovo je sasvim nešto drugo nego reći da ja nisam mogao drukčije nego da taj opis zadovoljim, da je moje zadovoljenje toga opisa nužna činjenica o meni. Ako je tačno obaveštenje da ga ja zadovoljavam, postaje protivrečno da ne zadovoljavam; ali to ne znači da iskaz da ga ja ne zadovoljavam, na primer, iskaz da sad nemam na sebi sivo odelo, jeste protivrečan kad se uzme sam za se.

Kad se jednom ova pometnja otkloni, put je otvoren za odbacivanje gledišta da sve što je istinito o jednom datom licu jeste bitno po njegovo biće, tj. da bi bilo lice koje jeste. Jer to što se ovim podrazumeva znači da, pominjući jedno lice, čovek prikriveno potvrđuje svoju činjenicu o njemu. Ali ne samo što će biti ogroman broj takvih činjenica o kojima čovek neće ništa znati, u kojem je slučaju teško videti kako se može pretpostaviti da ih on potvrđuje, no može biti i nekih u koje on stvarno ne veruje. Recimo, na primer, da, znajući da je Bendžamin Dizraeli, između ostalog, bio i pisac, ja pogrešno verujem da njegova dela obuhvataju i *Kuriozitete literature*. Onda, ako ja tvrdim da je Bendžamin Dizraeli napisao *Kuriozitete literature*, slediće ili da ja ne upućujem na Bendžamina Dizraelija uopšte, već na neko imaginarno lice, neki nepostojeći amalgam od Bendžamina i Ajzaka Dizraelija, ili da, tvrdeći da je Bendžamin Dizraeli napisao *Kuriozitete literature*, ja isto tako tvrdim da on to nije napisao, pošto, pominjući Bendžamina Dizraelija, podrazume-

vam, između svih drugih činjenica o njemu, da on sam nije pisac te knjige, nego piščev sin. Ako se pretpostavi da je uspeo moj pokušaj da imenujem Bendžamina Dizraelija, onda važi samo druga od ovih posledica. Ali svaka je od njih očito neodrživa. U drugom slučaju, slediće ne samo da protivrečim sebi kad saopštavam ovaj lažan iskaz o Bendžaminu Dizraeliju; već i da prikriveno pominjem njegovog oca, i ne samo njegovog oca već i sva druga lica sa kojima je on ma na koji način bio udružen; a u pominjanju tih lica pretpostavlja se da podrazumevam svaki istinit iskaz koji se o njima može izreći. A ovi činioci opet uneće veliki broj drugih lica, za čiju povest mora se isto tako pretpostaviti da je pripovedam, čak iako o njima nikad nisam ni čuo. Pod pretpostavkom da je moje upućivanje na neko dato lice uspelo, rezultat je da svaki iskaz koji stvorim o njemu, pa bio on istinit ili lažan, izlazi, po ovome gledištu, da obuhvata sobom izveštaj gotovo o celoj ljudskoj istoriji. Ovo pojimanje lične identičnosti svodi se, prema tome, vrlo brzo na besmislenost.

Svejedno, može se zameriti, zacelo mora biti nekih bitnih obeležja kojima se jedno lice razlikuje od drugog. Ja mogu da zamislim bez protivrečenja samome sebi da je Bendžamin Dizraeli napisao druge knjige a ne one koje je napisao; mogu da pretpostavim da nikakvih knjiga nije napisao; da je bio liberal, ne konzervativac; čak da se nikad nije bavio politikom; da se nije oženio; da nije dobio plemstvo. Svaka od ovih pretpostavki je lažna, ali nijedna, prividno uzev, nije u protivrečnosti sama sa sobom. Ako o njemu ne dobijem nikakva tačna opisa, kakvog osnova ima da se drži da uopšte upućujem na njega? Drugi ljudi mogu imati isto ime, a on sam mogao je nemati. Može se zamisliti da se on nije zvao „Bendžamin Dizraeli" već nekako drukčije. Ako promena imena ne menja čoveka u drugo lice, onda on ne bi bio pretvoren u drugo lice ni da je imao drugo ime od početka.

No onda šta je bitno? Jasno je da ni u jednom slučaju nije nužna činjenica da izvesno lice postoji. Ali pod pretpostavkom da ono postoji, može li se o njemu stvarati neki istinit iskaz koji ne bi mogao biti lažan. Odgovor na ovo mogao bi se činiti da jeste, da on na prvome mestu zavisi od načina kako je to lice opisano. Ako počnem opisivanjem Bendžamina Dizraelija kao pisca *Koningsbija,* ima jedan smisao u kojem sam logički obavezan da potvrdim o njemu bar tu činjenicu. To će reći, rečenica „pisac *Koningsbija* napisao je *Koningsbi*" može se protumačiti na takav način da je nužno istinit iskaz koji ona izražava. Ali ovo nije njeno jedino razložno tumačenje, premda je možda najprirodnije. Jer činjenica da lice na koje upućujem svojom upotrebom izraza „pisac *Koningsbija*" odista zadovoljava opis nije nužna činjenica. Čini savršeno dobar smisao i kad se

kaže da je pisac *Koningsbija* mogao ne napisati *Koningsbi:* i budući da je to tako, rečenica kao što je „pisac *Koningsbija* napisao je *Koningsbi*" može se isto tako protumačiti na takav način da je kontingentan iskaz koji ona izražava. Rečeno stručnije, ono što izgleda kao deskriptivan izraz može u stvari biti upotrebljeno ne kao opis nego kao ukazivač; i još uvek to može obaviti svoj posao ukazivanja, čak i ako opis koji je u pitanju ne odgovara. Potrebno je, naravno, da se lice na koje se tako ukazuje može identifikovati, bilo ostenzivno, bilo pak upotrebom nekog drugog opisa: pa ako se ono identifikuje samo pomoću opisa, biće nesaglašljivo onda odricati da ga ono ne zadovoljava. Ali opet ne sledi da ima opisa koji ono *mora* da zadovolji, u smislu da bi odricati da ga ono zadovoljava značilo ne samo stvoriti lažan iskaz o njemu već i načiniti grešku u njegovom identitetu.

Reći ovo znači, ja mislim, samo istaći logičku poentu da referencijalni izraz, kao demonstrativ, ne mora nositi sobom nikakav opis. I to je opravdanje Milovog gledišta da osobna imena nemaju konotacije, premda ne i za njegovo dalje zaključivanje da su ona „neznačeća obeležja"[1]. Ako bi ona bila neznačeća obeležja, zamena jednog od njih za neko drugo ne bi činila nikakvu razliku u smislu izraza u koji su uključeni, a to očevidno nije slučaj. Milova teškoća bila je da uvidi kako ona mogu imati značenja ako nemaju deskriptivne sadržine: čovek može pokazati na šta osobno ime upućuje, ali bilo bi pogrešno reći da je to ono šta ime znači: pitati šta osobno ime znači bilo bi postaviti pitanje na koje nema odgovora. Ali dok referencijalnim izrazima može nedostajati deskriptivne sadržine, u smislu da se oni ne mogu zameniti, bez izmene značenja, čisto deskriptivnim frazama, ima isto tako jedan smisao u kojem im se sadržina može priznati. Oni su asocirani sa opisima, u smislu da čovek ne može da razume upotrebu nijednog takvog izraza ako nemože da probere neko opisivo svojstvo jedinke na koju on upućuje. Poenta je samo što nijedan takav opis, ili niz opisa, nije jedinstveno povlašćen.

Ali čak ako nikakav opis nije logički neodvojiv od njegovog vlasnika, združivanje odista izgleda da je na neki način intimnije u nekim slučajevima negoli u drugim. Na primer, nije, u ovom smislu, uopšte intimna činjenica o nekom licu da ono u jednom datom trenutku zauzima ovaj ili onaj položaj u prostoru. Kao što smo već primetili, ne nalazimo nikakve teškoće da zamislimo da, ma gde čovek slučajno bio, on je u to vreme mogao biti negde drugde. A razlog za ovo je, ja mislim, što, iako, kao što ćemo odmah videti, staza koju ljudi slede u prostoru i vremenu jeste dobar kriterijum njihovog identiteta, sam

[1] John Stuart Mill, *A System of Logic*, gl. 2, odeli. V.

opis prostornog položaja jednog lica nije koristan način njegovog identifikovanja; činjenica da je lice tako podložno da položaj promeni, i da nije verovatno da će, tako reći, nositi sobom obeležja svih mesta gde je bilo, znači da bismo bez nekog daljeg opisa imali malo nade da ga raspoznamo i izdvojimo u nekoj drugoj prilici. To je koristan način identifikovanja crta predela, upravo zato što su one stabilne; i to objašnjava zašto je, na primer, naprotiv intimna činjenica o planini to što se ona nalazi na izvesnom mestu. Može imati smisla reći da je planina mogla biti drugde — mislim da je to samo kontingentna činjenica što se planine ne kreću — ali imamo u najmanju ruku jaku naklonost da kažemo da, ako bi ona bila drugde, to ne bi bila ista planina, dok takve naklonosti nemamo da stvorimo odgovarajući iskaz o nekom licu. A to je ono što mislim kad kažem da je činjenica nalaženja u izvesnom prostornom položaju intimna u jednom slučaju, ali ne i u drugom.

Jedan dalji razlog zašto se prostorni položaj jednog lica ne smatra intimnom činjenicom o njemu jeste što to, najvećim delom, ima veoma neznatan uticaj na obrazovanje njegovog karaktera. Njegov razvitak može, odista, biti uslovljen njegovim ostajanjem unutar izvesne oblasti za znatno razdoblje vremena; i upravo zato što mislimo da ono može biti suštinski pod uticajem podneblja oblasti, ili njegovih stanovnika, možemo biti neradi da priznamo da bi ono još uvek bilo isto lice i da je provelo to vreme u potpuno drukčijoj sredini; ovo, međutim, ne važi za činjenicu da je ono u jednom određenom trenutku slučajno bilo na jednom određenom mestu. Na isti način, tačan datum čovekova rođenja ne smatra se, sem možda od strane astrologa, da ima ikakva velika uticaja na načine na koje je on sklon da oseća i dela. Sledstveno, nije nam teško da zamislimo da bi ljudi mogli biti malo stariji ili mlađi nego što jesu. U drugu ruku, činjenica da čovek živi u izvesnom istorijskom razdoblju ima znatna uticaja na njegov opšti pogled i ponašanje. Tako mnogo čovekovih karakteristika bile bi verovatno drukčije da je on živeo u neko veoma različno doba da se može činiti sumnjivo da li bi on još uvek bio isto lice ma u kojem smislu uopšte. Štaviše, utvrđenost čovekova vremenskog položaja, činjenica da niz događaja koji sačinjavaju njegovu povest ima određeno mesto u vremenskom redosledu, znači da je upućivanje na datume često koristan metod identifikovanja ljudi. Iz tog razloga, čovekov položaj u vremenu, čak iako to nije bitno da bi on bio lice koje jeste, smatra se kao intimnija činjenica o njemu negoli što je činjenica da on u datom trenutku zauzima izvestan položaj u prostoru. Ja ne tvrdim da se svojstva u koja se može pouzdati za identifikovanje neodstupno smatraju kao intimna; lako je naći protiv-primere, kao što su otisci čovekovih

voriti, čak iako to činim. Čovek može, prema tome, biti u iskušenju da zaključi da *ja* moram biti nešto drukčije; supstancija koja samo slučajno ima tako opisana svojstva. Sem toga, ne čini se nužno da se dve različne osobe moraju uvek opisno razlikovati. Kad bi, na primer, istorija bila ciklična, ja bih imao svog tačnog dvojnika, u svakom ciklusu: pod pretpostavkom da čitav proces nema početka ni kraja, tako da n ismo u različnom odnosu prema jedinstveno opisivoj tački postanja ili okončanja, svaki opis koji bih ja zadovoljavao zadovoljavali bi isto tako i moji dvojnici; samom upotrebom predikata diferenciranje između nas ne bi bilo mogućno. Pa ipak, mi ne bismo bili identični: samo postavljanje pitanja pokazuje da nismo. Kad bi bilo protivrečno govoriti o različnim stvarima kao opisno nedistingviranim, naveštaj da bi istorija mogla biti ciklična ne bi se mogao smisaono načiniti. Ali iako je to fantastičan naveštaj, bez iole verovatnoće da je istinit, on se ne čini da je neinteligibilan. Da ja imam takve dvojnike, izgledalo bi da je logički mogućno. Ali u tome slučaju slediće da se ljudi mogu razlikovati drugačije negoli po svojim svojstvima. I šta, onda, ostaje nego da se kaže da se razlikuju u supstanciji? Pošto argument važi ne samo za ljude već za svaku pojedinačnu stvar, on odista ne ustanovljava postojanje duše; ali dokaz, ako bi bio valjan, da je čovek u najmanju ruku supstancija bio bi značajan doprinosni korak.

No ovaj argument odista dokazuje da nismo ograničeni na individualiziranje pomoću opisa. Mi možemo da razlikujemo dalje pomoću upotrebe demonstrativa, uzetim u njihovim stvarnim kontekstima. Da se ja razlikujem od moj ih hipotetičnih dvojnika, pokazuje činjenica da pri upotrebi reči „ja" ja pokazujem na *ovo*, dok oni to ne čine. Na isti način ja, jedini među nama, živim *ovde* i *sad*. Opisi vremena i mesta neće nas razdeliti: jer *ex hypothesi* svaki od nas stajaće u istim prostornim odnosima prema objektima tačno iste vrste i u istim vremenskim odnosima prema tačno istim događajima. Isto tako o svakom od nas biće istinito da on kaže da njegova upotreba reči „ja" pokazuje na ono što on naznačuje kad kaže „ovo". Ali upućivanje će biti različno u svakom slučaju. To je razlika koja se ne da definisati, upravo zato što to nije razlika u svojstvima, čak ni u prostorno-vremenskim svojstvima, sem ako se ova ne načine da obuhvate upućivanje na neku tačku koja je demonstrativno identifikovana. Upotreba demonstrativa u datoj prilici *pokazuje* na šta se upućuje; ali ako smo upitani da kažemo na *šta* se upućuje, možemo odgovoriti samo davanjem opisa; opisa koji normalno odista individualizira ali pojmljivo možda ne.

Ali daje li nam to ikakvo opravdanje da govorimo o supstancijama? Ja ne mislim da daje. Naprotiv, meni se čini da

su filozofi ovde pali u grešku da pretpostavljaju da, zato što se upućujući izrazi ne upotrebljavaju da opišu svojstva, oni se moraju upotrebljavati da opišu nešto drugo; i onda se unose supstancije da ispune prazninu. Ali istina je da oni ne duguju za svoj smisao svome opisivanju ma čega uopšte. Ja njih nazivam upućujućim izrazima samo zato što je njihova upotreba demonstrativna a ne deskriptivna. U jednom stvarnom kontekstu mogućno je, tako reći, pokazati na šta oni upućuju: ali ako to moramo da identifikujemo pomoću opisa, onda ne možemo da učinimo ništa više sem da navedemo neka od njegovih svojstava; jer nema ničeg drugog da se opiše. No šta je to što ima ta svojstva? Zacelo to mora biti nešto, čak iako nema ničega što bi se o tome moglo reći; tako da je čovek pritešnjen, kao Lok, da govori o tome kao o „nečemu mi ne znamo šta“[1]. No kakav je smisao ovog pitanja? Kakvih mogućnih načina može biti da se na nj odgovori? U povoljnim prilikama čovek može pokazati objekt na koji upućuje; i to je jedan oblik odgovora. Ili on može dati njegov opis, što je nužno nabrajanje njegovih svojstava. Nikakva druga mogućnost ne ostaje.

II

OPŠTI KRITERIJUMI LIČNE IDENTIČNOSTI. MORAJU LI ONI DA BUDU FIZIČKI?

U ovoj tački može se zameriti da, pošto se razni opisi primenjuju na istu stvar, ili lice, mora biti nečega što ih sve, tako reći, drži zajedno. To je bio jedan i isti čovek, Napoleon Bonaparte, koji je pobedio u bici kod Austerlica i bio poražen u bici kod Vaterloa. Ali u kojem je smislu on bio isti? Šta je to što čini jedan niz opisa, koji su logički, nezavisni jedan od drugih, opisima o jednom istom licu?

Ovo je drukčije pitanje od onoga koje smo do sada razmatrali. Videli smo da, nezavisno od kontingentne činjenice da izvesne stvari mogu biti istinite samo o jednom licu, nema ničega što naročito čini jedno lice licem koje jeste. Ali ostaje mogućno da postoje opšti kriterijumi lične identičnosti, kriterijumi koji moraju biti zadovoljeni ako hoćemo da imamo prava da kažemo ma za koja dva događaja da su to događaji u povesti istoga lica. Odista, činilo bi se da mora biti takvih kriterijuma ako naš razgovor o licima valja uopšte da ima ikakva smisla. Iako možemo da ih otkrijemo, mi isto tako možemo da damo izvesne vrste odgovora na naše prvobitno pitanje. Jer izabravši, ovim ili onim metodom, događaj u kojem neko lice igra jedin-

[1] Essay *Concerning Human Understanding*, Knj. II, gl. 23.

stvenu ulogu, ili karakteristiku koju samo ono poseduje, mi možemo reći da se to što ono jeste lice koje jeste sastoji u tome što je ono isto lice na koje se događaj odnosi ili što poseduje karakteristiku koja je u pitanju: činjenica da smo dali obaveštenje o tome šta znači biti isto lice oslobodiće definiciju od kretanja u krugu. Ostaće kontingentno, stvar dobre sreće, to što ga naša prvobitna tačka upućivanja odista identifikuje; ali videli smo da je to neizbežno. A ako događaj ili karakteristika koje smo izabrali nisu dovoljno diskrimeni, uvek možemo da izaberemo druge umesto njih.

Sad bi izgledalo da bi najbolji način da se otkriju opšti kriterijumi za ličnu identičnost bio taj ako bi se razmotrilo kakvi se kriterijumi stvarno primenjuju. Kako nam stvarno polazi za rukom da prepoznajemo ljude? Šta mi omogućuje, na primer, da kažem da je čovek kojega sad vidim onaj isti koga sam video pre nedelju dana? Možda samo to što on izgleda isti; što postoji, drugim rečima, bliska sličnost između izgleda ovoga čoveka i izgleda, koliko se sećam, čoveka koga sam video prošle nedelje. Ovo ne podrazumeva, naravno, da njih svesno upoređujem. Moje sećanje kako je taj čovek izgledao prošle nedelje može se sastojati samo u onome prepoznavanju ovoga kao istog čoveka. Ali pretpostavljam da moje sećanje ne bi dejstvovalo na taj način kad njihovi izgledi ne bi bili slični. Činjenica da fizičke karakteristike ljudi teže da budu distinktivne, i da mnoge stalne crte obično istraju kroz proces promena koji je tek postepen, čini ovo, kao što smo primetili, praktičnim metodom identifikovanja. Kao kriterijum, međutim, on nije ni nužan ni dovoljan. Ljudi mogu izgledati veoma različni u različnim periodima svoga života, a razni ljudi mogu izgledati veoma slični. Ali recimo da sam ja u mogućnosti da sledim kretanja čoveka koga sam video pre nedelju dana od trenutka pri kojem sam ga ugledao, i da sam video da se niz položaja koje je sukcesivno zauzimao od tog vremena do ovog okončao u položaju koji zauzima čovek koji je sad preda mnom. U tome slučaju imao bih konkluzivan razlog da kažem da je to isti čovek. Ovaj kriterijum prostorno-vremenskog kontinuiteta nije, odista, dovoljan sam sobom. U datom primeru, pretpostavljeno je da čovek nastavlja da izgleda uglavnom isti; ili, ako se misli da govor o *tom* čoveku unapred uzima za gotovo pitanje njegovog identiteta, da svaki u nizu položaja zauzima jedno telo približno sličnog izgleda. Da su se ovi izgledi promenili ma u kojoj tački u veoma znatnom obimu, ja bih mogao imati pravo da zaključim da to nije isti čovek; mora se dopustiti mogućnost da čovek, kao svaki drugi objekt, menja svoj identitet, da njega, tako reći, smenjuje nešto drugo. Ljudi umiru, a njihova smrt ne uništava odjednom identitet njihovih telesa; ali posle izvesnog vremena, u najmanju ruku, prestajemo da

identifikujemo čoveka sa bilo kakvim ostacima njegovog leša, čak iako se kriterijum prostorno-vremenskog kontinuiteta još uvek ispunjava. Ali kad je on pojačan drugim činiocima, kao što je istrajavanje odgovarajućih fizičkih karakteristika, onda je, ja mislim, ovaj kriterijum dovoljan.

Prvo što o tome valja primetiti jeste da to važi podjednako za lica i za stvari: dokaz da je ovo onaj ćilim isti koji sam video u ovoj sobi pre nedelju dana sledi iste pravce kao i dokaz da je ovo onaj isti čovek. U tome smislu, identitet jednog lica osniva se na identitetu njegovog tela. Ali je li ovo jedini smisao u kojem možemo smisaono govoriti da lice ostaje isto, to jest da je ovo ista jedinka? Mnogi filozofi kazali bi da jeste. Oni bi tvrdili da, ma šta se moglo reći o ujedinjenju ili disocijaciji ličnosti, protivrečno je, ili besmisleno, govoriti o tome da jedno lice nastanjuje različna tela u isto vreme ili u razna vremena, ili o tome da se u jednom telu nalazi više od jednog lica, ili o rastavljanju lica od njihovih tela, o njihovom daljem životu u bestelesnom stanju. Postupak izvođenja identiteta lica iz identiteta njihovih tela je, po njihovom gledištu, jedini postupak koji se smisaono može primeniti; sve dotle, bar, dok upotrebljavamo reči ma u kojem običnom smislu.

Ako bi se pokazalo da je ovo gledište ispravno, morali bismo, između ostalog, da ponovo ispitamo pitanje fenomenalizma. Jer, kao što smo videli, fenomenalist je obavezan da smatra da je identitet svakog fizičkog tela podložan analizi u pojmovima čulnih podataka. Grubo govoreći, to bi zavisilo od mogućnosti postojanja serije sukcesivnih čulnih polja u kojima bi odgovarajuće položaje zauzimali slični čulni podaci: mogli bi se nadati da će se na ovaj način reformulisati bitni uslov prostorno-vremenskog kontinuiteta. No do sada smo dopustili sebi da govorimo o čulnim podacima samo kao sredstvu izražavanja kako se stvari čine ljudima. A ako se čulni podaci moraju definisati u pojmovima lica, a sam identitet lica izvodi se iz identiteta njihovih tela, onda bi izgledalo da analiza fizičkog identiteta u pojmovima odnosâ između čulnih podataka stvara *circulus vitiosus*. Bez jednog potpuno drukčijeg objašnjenja lične identičnosti, jedini izlaz bio bi odreći da čulni podaci moraju biti definisani u pojmovima lica. Tako, moglo bi se argumentisati da, čak iako čovek nalazi za potrebno da upućuje na lica da bi objasnio šta se razume pod čulnim podatkom, nema nikakve potrebe da se ona unose u njegovu definiciju. Odista, bila bi greška, bar za fenomenalistu, da pruži ma kakvu definiciju čulnih podataka. Pojam čulnog podatka on uzima kao osnovan; sve drugo, uključujući i pojam lica, valja da se analizira u pojmovima njega samog: i prema tome ne treba očekivati da se on sam može analizirati u pojmovima ma čega drugog. Ali čak ako po-

jam čulnog podatka nije potrebno definisati, mora se bar pokazati da je on inteligibilan: ali, kao što smo videli, dok on može biti od neke koristi u analizi opažaja, nije nimalo jasno da on ostaje inteligibilan kad se sva njegova pridavanja otklone. Na primer, ako se kaže da postojanje jednog datog lica zavisi od izvesnih odnosa koji vladaju između čulnih podataka, ti odnosi moraju po svoj prilici biti činjenični. To će reći, mora biti kontingentna a ne nužna činjenica da se čulni podaci koji su u pitanju odnose jedni prema drugima na odgovarajući način. Pojmljivo je da su mogli ne odnositi se tako. Ali to navešćuje da je u svakom slučaju logički mogućno da ima čulnih podataka koji su, tako reći, lično nezavisni. Odnosi koje oni imaju prema drugim čulnim podacima ne bi bili takvi kakvi bi se zahtevali da obrazuju lice, ili ma šta živo: kao što baš, u slučaju halucinacije, može biti čulnih podataka koji nemaju izgleda njihovog fizičkog objekta, tako, po ovome gledištu, može biti stvarnih čulnih podataka koji ne ulaze u iskustvo nijednog senzibilnog bića. Očigledno je da, kad bi bilo čulnih podataka ove vrste, niko stvarno ne bi znao o njihovom postojanju. To je, u najboljem slučaju, logička mogućnost; no je li makar i to? Priznajem da veoma sumnjam da li ova zamisao o neposedovanim čulnim podacima ima ma kakvog značaja uopšte.

Ista teškoća nastaje ako se, kao alternativa ili dodatak kriterijuma telesnog identiteta, pokuša da načini da se „biti isto lice" sastoji u odnosu između iskustava. To je hjumovsko gledište da je Ja „svežanj opažaja"[1]; mnogi empiristi držali su to, u ovom ili onom obliku. Ali ma kakvi mogli biti odnosi između iskustava koji se uzimaju da sačinjavaju samo-identitet — a videćemo da je njih teško otkriti — oni opet moraju biti činjenični. Svako iskustvo je, po ovome gledištu, distinktno zbivanje; prema tome, ne može biti nikakve veze između njih; postojanje ma kojeg od njih nije zaključivo iz postojanja ma kojega drugog. Ali to logički navešćuju da je logički pojmljivo da može biti iskustava koja ne bi bila iskustva nijednog lica; iskustva koja ne bi pripadala nikome. Jer njihovo posedovanje vlasnika zavisilo bi od njihovog odnošenja na izvestan način prema drugim iskustvima; a ona se stvarno mogu tako ne odnositi. Ova zamisao o neposedovanom iskustvu nije, odista, potpuno tuđa filozofima; ali to ne znači da je ona značajna.

Ali ako ne može biti iskustava a da ih neko nema, onda bi se činilo da nas svaki pokušaj da se lični identitet analizira u pojmovima odnosâ između iskustava mora ponovo uplesti u *circulus vitiosus*. I pošto pribegavanje ideji o duhovnoj supstanciji ne daje odgovor, izgledalo bi da nema alternative već

[1] *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, odelj. VI.

reći da identiteti ljudi zavise od identiteta njihovog tela, odričući se pri tom svakog pokušaja analize telesnog identiteta u pojmovima čulnih podataka. Ali nije veoma lako primiti posledice toga položaja. Ja se slažem, na primer, da, s pogledom na zavisnost svesnih procesa od čovekova telesnog stanja, postoje veoma jaki razlozi za pretpostavljanje da ljudi ne žive posle smrti. Ali to ne znači da je misao o nadživljavanju sama po sebi protivrečna, ili besmislena. Naprotiv, ako hipoteza nema bar nekog smisla, čovek ne bi imao pravo da kaže da je ona veoma neverovatna; jer samo ono što je mogućno može biti lažno. Ali ako identitet lica zavisi od identiteta njegovog tela, mora biti logički nemogućno da ono postoji u bestelesnom stanju. Ako se hipoteza o životu posle smrti može uopšte uzeti u obzir, to mora biti tako da ona podrazumeva re-animaciju tela. To je razlog, možda, što je verovanje u fizičko vaskrsenje ortodoksno u nekim oblicima religije. Ali tu se katkada previđa da bi to zahtevalo očuvanje prostorno-vremenskog kontinuiteta. Inače, telo ne bi bilo isto. Po ovome gledištu, umiranje tela uništava lice, bez obzira šta se potom zbiva.

Pa ipak, mnogi ljudi odista veruju, ili kažu da veruju, u postojanje bestelesnih duhova: i, ma koliko malo izgleda mogla imati ta verovanja da budu istinita, u najmanju ruku nije očevidno da su ona besmislena. Zar se ne mogu zamisliti okolnosti u kojima bi bilo razloga da čovek kaže da postoji bez tela? Recimo, na primer, da se čovek, posle jednog perioda nesvesti, probudi i vidi da stvari izgledaju uglavnom iste kao i ranije, sem što se čini da je njegovo telo iščezlo sa pozornice. On ga uopšte ne bi opažao ni na koji način, a drugi ljudi, koje bi on još uvek mogao da primećuje, premda sam ne bi mogao da ih obavesti u svome prisustvu, pokazivali bi svojim ponašanjem da ga oni ne opažaju: on bi primetio da oni postupaju kao da je on mrtav. Zar u takvom slučaju ne bi bilo razložno zaključiti da je on nekako nadživeo svoju smrt? Takva priča odista je fantazija. Da čovek nastavlja da vidi i čuje bez čulnih organa uzročno je nemogućno. Ali, kao fantazija, to izgleda inteligibilno. A, ako je makar inteligibilno, moramo biti kadri da obrazujemo pojam o ličnom identitetu koji u svojoj primeni ne zavisi od identiteta čovekova tela.

Ali, dopuštajući da može biti takvog pojma, po kakvim bi se kriterijumima upravljala njegova upotreba? Kako bi se, u našem fantastičnom primeru, odlučilo da je taj čovek još uvek isto lice? Jedini odgovor za koji se čini da ima iole nade da se može dati jeste da bi bilo potrebno da on pamti iskustva koja je imao pre svoje smrti. Isto tako, jedini način na koji se čini mogućnim dati neki smisao hipotezi kao što je ona o reinkarnaciji jeste reći da ona podrazumeva neki kontinuitet pamćenja.

Recimo, na primer, da neko ko sad živi tvrdi za sebe da je Julije Cezar. Naša prva reakcija, naravno, bila bi da ga se oslobodimo kao ludaka. Čak i kad bi njegov karakter i sposobnosti bili slični onima koje istoričari pridaju Cezaru, ipak ne bismo bili nimalo skloni da dopustimo da on stvarno može biti Cezar. Ali pretpostavimo da on tvrdi da pamti Cezareva iskustva, i da se ne samo njegovo opisivanje tih iskustava slaže sa svim poznatim činjenicama već i da su načinjena nova otkrića koja potvrđuju njegovo prikazivanje događaja iz Cezareva života koji su nam do sada bili nepoznati. U tom slučaju jedva bismo znali šta da kažemo. Pošto se okolnosti stvarno ne javljaju, naš jezik nije podešen da na njih odgovori. Ali kad bi se često javljale, morali bismo doneti neku odluku. Mogli bismo još uvek odbiti da dopustimo mogućnost da isto lice nastanjuje više tela, ili da provodi niz života sa intervalima vremena između njih, i u tom slučaju morali bismo da nađemo neki drugi način objašnjenja činjenica. Kao što je već bilo primećeno, mogli bismo odlučiti da kažemo da je moguće pamtiti iskustva koja čovek nikad nije imao. No mogli bismo umesto toga pretpostaviti da kažemo, u slučaju kao što je ovaj koji sam opisao, da je stvarno taj čovek Julije Cezar na kraju krajeva. To, odista, ne bi bilo objašnjenje činjenica, ni u kakvom naučnom smislu, već prosto ponovan opis tih činjenica. Da čovek *stvarno* jeste Julije Cezar, sastojalo bi se samo u tome što ima one sposobnosti pamćenja, i možda isto tako što se ponaša na izvesne druge načine koje hoćemo da smatramo važnim. Bila bi obična činjenica da on zadovoljava kriterijume koje smo postavili: ali, pod uslovom da ih zadovoljava, pitati da li je on stvarno lice koje tvrdi da jeste, ne bi značilo postaviti pitanje o činjenici. To bi značilo, na ovom stupnju, zahtevati sudsku odluku. Mi bismo imali prosto da odlučimo da li smatramo korisnim da tako proširimo upotrebu izraza „biti isto lice“ da ona obuhvata slučajeve ove vrste.

Pitanje o mogućnosti reinkarnacije relativno je nezapleteno. Pretpostavlja se da smo suočeni sa nekim ko zadovoljava obične fizičke kriterijume o ličnom identitetu, i naš je problem onda samo da razmotrimo da li ćemo dopustiti da ga kontinuitet pamćenja čini istim licem kao i onoga koji bi, ako bismo se držali samo istih fizičkih kriterijuma, bio računat kao neko drugi. Ali kad se dođe na mogućnost da jedno lice nastavlja da postoji u nekom bestelesnom stanju, pojavljuje se jedna mnogo veća teškoća. Jer ovde moramo da nađemo kriterijum ne samo za to da je naš subjekt isto lice kao i ono koje je fizički identifikovano, već i za to da je on uopšte neko lice. Moramo da osmislimo reči da neko postoji bez tela pre nego što možemo da postavimo pitanje da li je on isto lice kao i ono koje je postojalo sa telom. A za to kontinuitet pamćenja, premda može

biti nužan, neće biti dovoljan. Pretpostavljajući za trenutak da jeste značajno govoriti o seriji iskustava, bez podrazumevanja da su to iskustva ma kojeg lica, možemo pokušati da ih nanižemo zajedno na taj način što ćemo zamisliti da se poznija iskustva sastoje delimice iz sećanja na njihove prethodnike. Ako hoćemo da uvrstimo svakog člana serije, moraćemo da pretpostavimo da je svaki od njih povezan najmanje sa jednim od ostalih bilo aktivno ili pasivno u pogledu pamćenja. Jer ako pamćenje valja da bude jedina spona između njih, iskustvo koje ne bi sadržalo nikakvo sećanje ni o jednom prethodnom članu serije, i samo ne bi bilo predmetom sećanja ni na jednom njegovom poznijem stupnju, ne bi uopšte pripadalo seriji. Naizgled sudeći, čini se mogućnim da ljudi imaju takva iskustva; ali ta se mogućnost otklanja kad se kaže da lični identitet zavisi jedino od pamćenja. Štaviše, ako ne pretpostavimo da se svaka pojedinost svakog iskustva docnije javlja u sećanju, biće elemenata koji nalaze svoj put u seriju samo zato što su praćeni pamćenjima, ili drugim elementima koji su upamćeni. No kakav je taj odnos pamćenja? Možemo reći da je to odnos koji vlada između dve pojedine tačke iskustva ako su i samo ako su one deo totalnog iskustva u ma kojem datom trenutku. No ono što se ovde razume pod totalnim iskustvom jeste samo iskustvo jednog i istog lica. Mi možemo smatrati da je odnos između njegovih delova *sui generis*, ali onda isto tako možemo smatrati da je odnos između sukcesivnih iskustava istog lica *sui generis*: a u tome slučaju nemamo potrebe uopšte da unosimo pamćenje.

Još jedna zamerka je da pamtiti neko iskustvo povlači za sobom tvrđenje o pripadnosti iskustva onome koji ga pamti: iz čega bi se činilo da sledi da se lični identitet ne može osnivati na ovom tipu pamćenja pošto je već njime pretpostavljen. No krug ovde može biti samo prividan. Polagati pravo na sopstvenost iskustva može se smatrati samo u nastrojenosti da se upotrebi prvo lice pri njegovom opisivanju. Može se, odista, argumentisati da upotreba jezika prvog lica sama sobom pretpostavlja pojam o ličnoj identičnosti, no ja nisam siguran da je to tako. Ja mislim da čovek može, na primer, da upotrebljava reč „ja" ispravno i razborito a da pri tom nužno ne misli o seriji svojih vlastitih iskustava kao povezanim ma na koji način; meni se čak čini mogućnim da se neko ko uopšte nije samosvestan nauči upotrebi te reči. A to potvrđuje činjenica da upitati, „Je li ovo iskustvo moje?" ne znači postaviti ozbiljno pitanje. Niti je ovo samo jedna osobenost upotrebe vremena sadašnjeg. Ona je pre u tome što upućivati demonstrativno na jedno iskustvo znači isključiti svaku sumnju u pogledu njegovog pripadništva. Zaključak koji želim da izvedem iz ovoga jeste da pri upotrebljavanju prvog lica čovek nema potrebe da postavlja

pitanja da li su zadovoljeni kriterijumi lične identičnosti; inače, uvek bi bilo razumno upitati za svako iskustvo da li je ono njegovo vlastito. Naravno, iskustvo koje je u pitanju neće biti njegovo vlastito ako kriterijumi nisu zadovoljeni: ali ja mislim da ne sledi da čovek mora stvarno da potvrđuje da su oni zadovoljeni kad, upotrebljavajući jezik prvog lica, polaže pravo sopstvenosti na neko iskustvo. Zaključujem, prema tome, uz malo kolebljivosti, da, ako bi druge prepreke osnivanju lične identičnosti na pamćenju bile savladane, na ovu optužbu o kretanju u krugu moglo bi se odgovoriti.

Ovo je, međutim, samo pomoćno pitanje. Glavna teškoća u pogledu kretanja u krugu još uvek ostaje. Ja se tu nalazim u jednoj nedoumici koja se često javlja u filozofiji. U jednu ruku, sklon sam da mislim da lična identičnost može biti ustanovljena prisustvom izvesnih činjeničnih odnosa između iskustava. U drugu ruku, ja sumnjam da li ima smisla govoriti o iskustvima sem kao iskustvima nekog lica, ili bar nekog živog stvora ma kakve vrste. Kao što sam već primetio, ova gledišta izgledaju nesaglašljiva jedno s drugim, ali ja mislim da je mogućno izmiriti ih. Kad kažem da odnosi između iskustava koji se smatraju da ustanovljuju ličnu identičnost jesu činjenični, ja podrazumevam da nikad nije nužno da ma koja dva iskustva budu njima povezana. Jedno ili drugo od iskustava u pitanju moglo bi se desiti, čak iako se ono drugo ne desi. Ali dok iz ovoga sledi da nema naročitih iskustava s kojima bi neko dato iskustvo moralo da bude tako povezano, ne sledi da bi ono moglo propustiti da stoji u ma kakvom takvom odnosu prema ma kakvim iskustvima uopšte. Ne sledi da iskustvo može postojati potpuno za svoj račun. I odista ja nalazim da je besmislen naveštaj da ima iskustava koja tako postoje; onda bi se činilo da nema pojmljivog načina pomoću kojeg bi se mogla ispostaviti njegova istinitost ili lažnost. Ali ako je to besmisleno, mi možemo govoriti o iskustvima a da pri tom ne podrazumevamo da ona imaju vlasnika. A onda se čini da sebe uplićemo u krug kad kažemo da se postojanje lica sastoji samo u izvesnom odnosu između iskustava. No ja ne mislim da je to *circulus vitiosus*. To pokazuje da mi ne bismo mogli da razumemo šta se misli pod iskustvom ako nismo već razumeli šta se misli pod biti licem; ali, kao što smo već videli u drugim primerima, razumeti šta se misli pod jednim izrazom ne povlači za sobom i to da čovek može da da zadovoljavajuću analizu njegove upotrebe. Tako, čak ako postojanje iskustva povlači za sobom postojanje lica, analiza lične identičnosti u pojmovima iskustava mogla bi još uvek da bude informativna. Ono što uznemirava jeste podrazumevanje da odnosi između iskustava, koji bi opremili takvu analizu, moraju biti logički nužni. Ali oni će biti nužni samo

u smislu što iz činjenice da se jedno iskustvo zbiva slediće, o ovome gledištu, da ima nekih drugih iskustava sa kojima ono stoji u odnosima koji su u pitanju. Ali ta druga iskustva nisu specificirana. Svaki iskaz u smislu da su dva data iskustva tako povezana ostaće kontingentan. Tako, od dva principa koja je Hjum priznao da ne može ni da odbaci ni da izmiri — „da svi naši distinktivni opažaji jesu distinktivna postojanja" i „da um nikad ne opaža nikakvu stvarnu vezu između distinktivnih postojanja"[1] — mi moramo, ja mislim, da odbacimo ili bar da iznova protumačimo onaj prvi. Distinktivni opažaji su distinktivna postojanja ukoliko je, ako se uzme ma koji niz opažaja, *A, B, C,...*, postojanje ma kojeg od njih kompatibilno sa nepostojanjem ma kojeg od drugih. Ali ako ima smisla govoriti o opažajima bez opažaoca, onda, prema hjumovskom gledištu da je Ja „svežanj opažaja", postojanje ma kojeg jednog opažaja *A* mora povući sobom postojanje nekih drugih. Saglašljivo je sa *A* da *B, C...* nije postojalo, ali podrazumeva se da, ako oni nisu postojali, neki bi drugi opažaji došli na njihovo mesto. A to važi i za čulne podatke, koje odista valja računati u opažaje, u Hjumovom smislu. Može se reći da njihovo postojanje zavisi od postojanja fizičkih objekata, ili od drugih čulnih podataka; ali ni za jedan čulni podatak ne može se reći da postoji potpuno za svoj račun. Videli smo, međutim, da samo ovo ne isključuje mogućnost davanja fenomenalističkog objašnjenja našeg Ja.

Ništa od ovoga ne dokazuje, naravno, da ima drugih kriterijuma lične identičnosti sem onih koji zavise od identičnosti tela. Mi nismo uspeli da nađemo nikakav odnos pomoću kojeg bi se sastojci Hjumovih svežnjeva dovoljno držali zajedno. Neki kontinuitet pamćenja je nužan, ali nije, ja mislim, dovoljan. Njega mora da podržava neki drugi odnos o kojem se, možda, ne može reći ništa jasnije doli to da je to odnos koji vlada među iskustvima kad su ona sastojci iste svesti. Alternativa je smatrati nužnim stavom da je postojanje lica vezano za postojanje tela. Ali ja nisam uveren da je taj stav nužan, premda verujem da je ovaj istinit.

III

PRIVATNOST ISKUSTVA

Bilo ili ne mogućno pojimati dá umovi postoje nezavísno od tela, gledište je zdravog razuma da se oni bar razlikuju. Čak iako ne možemo da dopustimo sebi da govorimo o umovima kao o supstancijama, kadri smo da poredimo mentalne i fizičke

[1] *Treatise of Human Nature*, Dodatak.

objekte ili događaje. A jedna od karakteristika koje se pripisuju mentalnim objektima ili događajima jeste da su oni na neki način privatni. Tako, obično se drži da su naše misli i osećanja, naši oseti i pamćenja, naši snovi i maštanja stvari ka kojima samo mi imamo pristupa. Mi ih možemo saopštiti drugima, u smislu da smo kadri da prenesemo obaveštenje o njima, ali mi njih ne možemo preneti na druge. Istina je da se vrlo često govori o tome da različna lica dele istu misao ili osećanje, no obično se drži da to znači da su te misli ili osećanja slični, ili da proizlaze iz sličnih uzroka, ne da su oni doslovno isti. U drugu ruku, obično se pretpostavlja da različni ljudi odista opažaju iste fizičke objekte. Na taj način, dolazi do toga da se povlači jedna razlika između naših iskustava, između onih koja su usmerena „napolje" ka jednom opštem svetu i onih koja borave samo na privatnoj pozornici sopstvene čovekove svesti. Ali ta „spoljašnja" iskustva i sama se okreću „unutra" uvođenjem čulnih podataka. Tvrdi se, kao što smo videli, da, kad ova različna lica opažaju isti fizički objekt, svako od njih „stvarno" oseća svoje vlastite čulne podatke; a ti čulni podaci, iako mogu biti slični, ne mogu biti isti. I tako dolazimo do filozofske tvrdnje da su sva čovekova iskustva njegova privatna.

Ali kako ovaj stav dokazati? Ne čini se da on sledi ni iz jedne od nadmećućih se teorija o ličnoj identičnosti. Ja ne vidim kako iko ko veruje da je „ja" supstancija može iz toga da izvede zaključak da je nemogućno da sva različna „ja" poseduju isto iskustvo. Ako se kaže da lična identičnost zavisi od identičnosti tela, sledi odista da dva različna čoveka ne mogu „zauzimati" isto telo, ali to samo po sebi ne povlači da oni ne mogu imati zajednička iskustva. Moralo bi da se pokaže da su sva čovekova iskustva lokalizirana na neki način u njegovom telu, a nije očevidno da je to tako, čak ni pod pretpostavkom da se može uvek dati smisao rečima da ona imaju ma kakvu lokaciju uopšte. A ako podesno povezana serija iskustava može sačinjavati lice, zašto se dve takve serije ne bi preplitale? Zašto različni „svežnjevi opažaja" ne bi sadržali bar jedan zajednički element?

Odgovor je da ima razloga samo ako čovek hoće da ga nađe. Pitanje da li je jedan objekt javan ili je privatan u osnovi je pitanje jezika; ono zavisi od konvencija koje sledimo u donošenju sudova o identičnosti. Tako, fizički su objekti javni, zato što ima smisla kad se kaže da razni ljudi opažaju isti fizički objekt; mentalne slike su privatne, zato što nema smisla kad se kaže da razni ljudi imaju istu mentalnu sliku; oni mogu zamišljati istu stvar, ali nemogućno je da će njihove respektivne mentalne slike biti bukvalno iste. Ali te se konvencije mogu izmeniti. Isto onako kao što se opažaj istog fizičkog objekta od strane raznih ljudi može razlučiti na osećanje privatnih čulnih

podataka, tako se iskustva koja postojeća upotreba uporno održava privatnim mogu načiniti javnim. To bi prosto bila stvar formulisanja uslova koji bi morali biti zadovoljeni da bi razni ljudi delili isto iskustvo. Nije teško zamisliti da bismo mogli imati empiričke pobude da tako postupamo. Recimo, na primer, da su osećanja ljudi mnogo jednoobraznija nego što stvarno jesu, tako da, kad god je nekome dosadno, ili je srećan, ili ljut, ili potišten, njegovi susedi gotovo uvek osećaju to isto. U tome slučaju, mogli bismo vrlo lako da upotrebimo reči da tu nema multipliciteta osećanja, po jedno na svako lice, već jedno osećanje, jedno i isto za sve, koje razni ljudi doživljuju na razne načine. Izvesni ljudi mogli bi propustiti da ga uopšte dožive, baš kao što neki propuste da opaze fizičke objekte koji su u njihovoj blizini. Moglo bi biti obmana osećanja, kao što ima obmana opažaja. Ali osećanje bi još uvek bilo tu, isto onako kao što je i fizički objekt tu, ma kakva bila obmana pod kojom se neko nalazi. Da bi analogija sa fizičkim objektima bila još bliža, može se načiniti mogućnim da osećanja postoje i onda kad ih niko stvarno ne oseća. To bi se moglo reći o slučajevima u kojima su prisutni normalni uslovi u kojima se osećanje obično javlja, ali upliće se neki naročit činilac, kao dejstvo opojnih sredstava ili hipnoze na lice koje je u pitanju. Argumentisati, dakle, da osećanje ne bi moglo *stvarno* postojati ako ga niko ne bi osećao, značilo bi protestovati protiv ove upotrebe. To bi odgovaralo protestu protiv naše stvarne upotrebe jezika koji ulažu oni koji argumentišu da fizički objekti ne mogu postojati ako ih niko ne opaža.

Svrha ove fantazije je da pokaže kako razlika između onog što je javno i onog što je privatno zavisi od jedne kontingentne obične činjenice. Mi ne nalazimo da je korisno osećanja, ili osete, ili misli, ili slike uobrazilje načiniti javnim, zato što se oni toliko razlikuju kod raznih lica: mi nalazimo da je korisno načiniti javnim fizičke objekte, zbog obima do kojega se opažaji raznih ljudi slažu. Ali nije teško zamisliti da to dvoje bude na jednom nivou, ili čak da položaj bude obrnut. To, međutim, ne znači reći da je sama razlika, takva kakvu je vidimo, empirička. Kad filozofi tvrde da su iskustva privatna, oni upućuju na jednu nužnu istinu. Bila bi protivrečnost kazati da su osećanja dvojice ljudi numerički identična: logički je nemogućno da jedno lice doslovno oseća bol drugoga. No ove tačke logike osnivaju se na lingvističkim upotrebama koje imaju, tako reći, empiričke činjenice u vidu. Ako bi činjenice bile drukčije, upotreba bi se mogla promeniti. Još uvek bi moglo biti iskustava koja se stvarno ne dele sa drugima; ali ne bi bilo logički rešeno da su ona nedeljiva.

Pa ipak, čak i kad bi se to desilo, još uvek bi ostala mogućnost da se kaže da su sva iskustva privatna. Čak i kad bi naš jezik bio takav da ne pridajemo smisao rečima koje govore o individualnim iskustvima, dopuštajući samo zajednička iskustva u kojima bi razni ljudi mogli da sudeluju, za filozofe bi još uvek ostalo otvoreno polje da argumentišu da, kad se kaže da razni ljudi imaju isto iskustvo, valjalo bi u stvari reći da svaki od njih ima svoje iskustvo. To bi bilo paradoksalno, upravo onako kao što je sad paradoksalno po filozofe da argumentišu da, kad se kaže da razni ljudi opažaju isti fizički objekt, valjalo bi u stvari reči da svaki od njih opaža svoje vlastite čulne podatke. Ali, kao revizija upotrebe, to bi bilo legitimno. Štaviše, ti filozofi mogli bi da kažu da ih u jednom smislu njihovo obeležavanje dovodi bliže činjenicama. Jer mogli bi s razlogom da tvrde da postojanje zajedničkog iskustva zavisi od postojanja, ili u najmanju ruku od mogućnosti, individualnih iskustava: međutim obrnuto ne bi nužno važilo.

No, to budući tako, stvara se jedan filozofski problem. Ako dopustimo ovaj način govora, a ne vidim kako bismo mogli biti ovlašćeni da ga isključimo, onda tvrđenje da čovek opaža javan objekt, ma kakva mogla biti njegova priroda, osnivaće se uvek na činjenici da on ima pravilno iskustvo. Postojanje javnog objekta ustanoviće se time što i drugi ljudi isto tako imaju, ili su bar nastrojeni da imaju, odgovarajuća iskustva. Ali kako čovek da otkrije da je to tako? I kakvo opravdanje mogu ja imati makar da verujem da ima drugih iskustava sem mojih vlastitih?

Pa, zašto ih ne bih zapažao? Mi uzimamo kao nužnu činjenicu da jedno lice ne može da ima iskustva drugoga. Ne dopušta se čak ni da je logički moguće da mislim misli moga suseda, ili da sanjam njegove snove, ili da uživam u njegovim sećanjima, ili da osećam njegove bolove. Ali sledi li iz toga da ne mogu da uvidim njegove misli ili osete ili osećanja? Oni su privatni za nj u smislu da ih samo on ima, ali znači li to da ih on ne može pokazivati nikome drugom? Mi govorimo, odista, da ljudi pokazuju svoje misli i osećanja, ali obično se uzima da to znači da oni ispoljavaju znake tih misli ili tih osećanja. Je li nemoguće da oni ispolje sama iskustva? Recimo da su pojave telepatije valjano potvrđene. Zar to ne bi bio slučaj da jedno lice neposredno sagleda iskustva drugoga? Nije ni potrebno da pribegavamo nečem tako neobičnom kao što je telepatija. Prostim posmatranjem ljudi mi često saznajemo šta oni misle ili osećaju. Pogledate čoveka, i vidite da je ljut ili zbunjen, da mu je dosadno ili da se zabavlja. Zašto se ovo ne bi protumačilo kao neposredno zapažanje, ne samo njegovog spoljašnjeg ponašanja već i njegovog unutrašnjeg stanja?

Odgovor je da to možemo tako protumačiti ako nam se svidi. Možemo osmisliti reči da jedno lice sagleda ili „neposredno opaža" privatna iskustva drugoga. Može se reći da ono to čini upravo u onim slučajevima kad zna kakvo iskustvo drugo lice ima, a ne saznaje to nikakvim procesom zaključivanja. U običnom slučaju čovek je sklon da kaže da postoji bar nesvestan proces zaključivanja; osećanja jednog lica „čitaju se" iz njegovih izgleda. Iako ne idemo svesno od jednog do drugog, mi ne bismo znali šta lice oseća ako ono ne bi ispoljavalo neke karakteristične znake. Ali pojmljivo je da čovek može doći do saznanja o tome šta drugo lice misli ili oseća čak iako ono ne bi ispoljavalo nijedan od karakterističnih znakova. Čovek bi prosto bio pouzdan da lice doživljuje stanje koje je u pitanju, i da je tako često bio u pravu da s razlogom može da polaže pravo na to da je siguran. Da bi se to desilo, moglo bi biti potrebno da se čovek nalazi u prisustvu onoga drugog; ili se možda može desiti i u njegovom odsustvu. Verujem da ljudi najviše imaju u vidu ovaj drugi slučaj kad pretresaju mogućnost telepatije. I zacelo mi nemamo razloga da *a priori* odričemo da se takve stvari mogu dešavati.

Ali čak i ako se odlučimo da damo to značenje izrazu „neposredno zapažati iskustva drugoga", naša teškoća nije otklonjena. Ona se ponovo javlja kad nas pozovu da u ma kojem pojedinačnom slučaju opravdamo naše tvrđenje da se izvedba koju tako opisujemo stvarno dogodila. Jer čak i telepatsko iskustvo, argumentisaće se, privatan je doživljaj samoga čoveka; osobenost koja mu se pripisuje jeste otkrivanje nečega što se zbiva u ime nekoga drugog; ali to njega ništa manje ne čini čovekovim vlastitim iskustvom, i posmatrano samo kao čovekovo vlastito iskustvo ono je logički nezavisno od iskustva ma kojeg drugog lica, pa čak i od onoga što navodno otkriva. Ne bi bilo protivrečno dopustiti da ono postoji čak iako iskustvo onog drugog lica ne bi postojalo. U tome slučaju, odista, ono ne bi bilo telepatsko, ako telepatsko iskustvo podrazumeva da ono pruža znanje o mentalnom stanju nekog drugog lica. Ali onda, kad kažemo da je ono telepatsko, mi ne opisujemo samo karakter iskustva: mi isto tako podrazumevamo da je istinito verovanje koje ono stvara u pogledu mentalnog stanja drugog lica. A to tvrđenje valja opravdati. No, upravo pitanje kako je ikad mogućno opravdati takva tvrđenja jeste ono što sačinjava naš problem. Ovde opet naivni realist svodi rešenje toga problema na njegovo skidanje s dnevnog reda. On uporno ostaje pri svome da mi odista znamo to što znamo, ali on ne objašnjava kako je mogućno da to znamo.

IV

ŠTA MOŽEMO DA SAOPŠTIMO?

Na pitanje otkuda znamo o iskustvima drugih, očigledan odgovor je da nam se ona saopštavaju, bilo putem njihovih prirodnih ispoljavanja u obliku gestova, suza, smeha, mimike i tako dalje, ili pak pomoću upotrebe jezika. Da bismo doznali šta čovek misli ili oseća, veoma je dobro upitati ga o tome. On može ne odgovoriti, ili ako odgovori, njegov odgovor može ne biti iskren, ali vrlo često će biti. Činjenica da obaveštenje koje ljudi daju o sebi može da bude obmanljivo ne povlači za sobom da mu nikad ne treba verovati. Mi ne zavisimo samo od njega: može biti, odista, da su zaključci koje izvodimo iz ne-verbalnog ponašanja ljudi pouzdaniji od onih koje osnivamo na onome šta oni kažu o sebi, da dela govore poštenije negoli reči. Ali kad se ne bismo mogli velikim delom oslanjati na reči, znali bismo mnogo manje jedni od drugima negoli što znamo.

Sad, međutim, nastaje teškoća. Ako na ovaj način valja da steknem obaveštenje o iskustvu drugog lica, ja moram razumeti šta on o njemu kaže. Ali kako, može se upitati, mogu ja ikad da budem siguran da je to tako? Čovek mi kaže da oseća bol, ali zar ne može biti da je to što on naziva bolom nešto sasvim drukčije od onoga što bih ja nazvao tim imenom? On mi kaže da njemu izgleda da je nešto crveno, ali otkuda ja znam da ono što on naziva „crveno" nije ono što bih ja nazvao „plavo", ili da to nije boja kakvu ja nikad nisam video, ili da se to ne razlikuje od svega što bih ja čak smatrao bojom? Sve to izgledalo bi da je mogućno. No kako da se takva pitanja ikad reše?

Suočeni sa ovom teškoćom, neki filozofi su tvrdili da su iskustva kao takva nesaopštiva[1]. Oni su smatrali da, ukoliko čovek upotrebljava reči da uputi na sadržinu svoga iskustva, one mogu biti inteligibilne samo njemu. Niko drugi ne može da ih razume, zato što niko drugi ne može da prodre u njegov um da bi proverio iskaze koje one izražavaju. Ono što se može saopštiti, prema ovom gledištu, to je struktura. Ja nemam načina da saznam da drugi ljudi imaju osete i osećanja koji su iole slični mojima. Ne mogu reći čak ni da li misle isto kad upotrebljavaju reči da upute na fizičke objekte, pošto se opažaji za koje oni smatraju da uspostavljaju postojanje tih objekata mogu potpuno razlikovati od opažaja koje sam ja ikad imao. Kad bih mogao da prodrem u glavu moga suseda da vidim na šta on to upućuje

[1] Ovo je gledište vladalo jedno vreme u Bečkom krugu. Up. M. Schlick *Allgemeine Erkenntislehre*, i R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt.*

kad kaže „sto", moglo bi se desiti da to uopšte ne prepoznam, isto onako kao što mogu ne prepoznati ono što je on sklon da nazove bojom ili bolom. U drugu ruku pak, ma koliko sadržaj njegovog iskustva mogao biti drukčiji od moga, ja odista znam da je struktura ista. Dokaz da je ona ista jeste što se njegova upotreba reči slaže sa mojom, ukoliko ih primenjuje na odgovarajući način. Ma koliko se sto koji on opaža razlikovao od stola koji ja opažam, on se slaže sa mnom kad kaže da izvesne stvari jesu stolovi, dok druge to nisu. Bez obzira na to šta on stvarno vidi kad upućuje na boju, njegovo razvrstavanje stvari prema njihovoj boji isto je kao i moje. Čak iako se njegov pojam bola potpuno razlikuje od moga, njegovo ponašanje kad kaže da oseća bol odgovara onome što ja mislim da je svojstveno. Tako, na moguće razlike sadržaja može se, i odista mora se, ne obazirati. Ono što možemo ustanoviti to je da su naša iskustva slično uređena. Ta sličnost strukture daje nam naš zajednički svet: i samo opise tog zajedničkog sveta, to jest opise strukture, mi možemo da saopštimo.

Po ovome gledištu, jezik koji se čini da je zajednički raznim ljudima sastoji se, tako reći, od mesa i kostiju. Kosti predstavljaju njegov opšti aspekt; one služe podjednako za sve. Ali svaki od nas zaodeva ih mesom, prema karakteru svojih iskustava. Da li ili ne jedno lice zaodeva svoj kostur na isti način kao i drugo, pitanje je na koje se ne može odgovoriti. Identičnost kostiju jedino je u šta možemo da budemo uvereni.

Ova teorija ima, ja mislim, izvestan plauzibilitet. Njena se slabost ispoljava kad čovek pokuša da je načini preciznijom. Jer šta se zamišlja, u čemu se tačno sastoji ta razlika između strukture i sadržaja? Mogu li se naći primeri iskaza koji je čisto o strukturi, iskaza koji potpuno pripada opštem delu govora? Opisi prostornih odnosa, možda, gde su pojmovi između kojih važe odnosi ostavljeni kvalitativno neidentifikovani? Ali ono što svako razume pod rečima kao što su „gore" ili „preko" ili „nalevo od" ne zavisi ništa manje od karaktera njegovog iskustva nego što to zavisi šta razume pod „plavim" ili „slatkim". Čak i razumevanje jednog tako golog iskaza kao što je iskaz da su dve stvari slične u nekom pogledu, zahteva da sličnost bude poistovetljiva u čovekovom iskustvu. Ako ne mogu znati da neko drugo lice misli isto što i ja kad je u pitanju „sto", ne mogu znati da ono misli isto ni kad je u pitanju „sličnost". Čak i upotreba brojeva, u izražavanju iskaza koji nisu potpuno formalni, ne može se razumeti ako čovek ne ume da protumači rezultate računanja ili merenja. A kako mogu da budem siguran da su tumačenja moga suseda ista kao i moja? Kako mogu da budem siguran da ono što opažam da on broji kao grupu od četiri stvari ja neću računati kao četiri stotine? Ne velim, odista, da imam

ozbiljan razlog da u toj tački gajim sumnje; kažem samo da, ako ima razloga za sumnju, oni važe za svaku deskriptivnu upotrebu jezika, kao i za pridavanje kvaliteta, za iskaze o strukturi ništa manje negoli za iskaze o sadržini.

Ali šta da kažemo za argument da ponašanje drugih ljudi, dok o sadržini njihovog iskustva ne otkriva ništa, pokazuje mi u najmanju ruku da je njegova struktura ista kao i moja? Rečeno je da, čak iako ne mogu znati da neko, po rečima koje upotrebljava, misli isto što i ja, ja odista znam da ih primenjuje na iste stvari. Ali ako ja ne mogu znati baš ništa o sadržini njegovog iskustva, onda ne mogu znati ni da on odista primenjuje svoje reči na način koji je formalno saglašljiv sa mojim Koliko ja mogu da razaberem, ono što meni zvuči kao ponavljanje iste reči njemu tako ne zvuči, ono što meni izgleda kao objekt istoga tipa kao i oni kojima je reč prethodno bila primenjena, njemu tako ne izgleda. Činjenica da se on ponaša tako kao da mi razumemo jedan drugoga, da on reaguje na podesan način na moje iskaze ili zahteve, može dokazati da su naši respektivni svetovi nekako ukvačeni zajedno, ali to ne dokazuje da je njihova struktura ista. Ponavljam, ja ne tvrdim da razne osobe ne razumeju jedna drugu, ili da to ne dokazuje njihovo ponašanje. Ja samo tvrdim da ovde nema opravdanja za razdvajanje strukture i sadržine, za argumentisanje da se struktura može saopštiti a sadržina ne može. Odista, sav ovaj pokušaj da se unutar deskriptivnog jezika povuče razlika između onog šta se može i onog šta se ne može saopštiti meni izgleda pogrešno upućen. Ako bi bilo nečega što moj sused ne bi mogao da mi saopšti, ostao bih u neznanju o tome šta on misli: ne bih znao o čemu on to govori. Ali ako sam u položaju da kažem šta je to što mu nije pošlo za rukom da mi saopšti, on je u stvari uspeo. Reći, na primer, da on ne može da mi kaže da oseća bol, podrazumeva da ja shvatam šta se misli pod tim da on oseća bol: jer inače ne bih pridavao nikakav smisao rečima da je *ovo* to što on nije mogao da mi kaže. Ali ako ja razumem šta se misli pod tim da on oseća bol, nema razloga u logici zašto on ne bi bio kadar da mi kaže da oseća bol. A to isto važi za svaki drugi iskaz koji on izvoli da načini o sadržini svog iskustva. Drugo je pitanje kakva je analiza tih iskaza, da li oni, na primer, imaju drukčije značenje za njega, a drukčije značenje za mene. Mi ćemo se vratiti na nj docnije.

V

TEZA FIZIKALIZMA

Ovo pogrešno mišljenje da je samo struktura saopštiva proizlazi iz jedne kombinacije zabluda. Filozofi koji su ga stvorili pretpostavljali su da jezik, da bi bio javan, mora biti upotrebljen kao da upućuje na javne objekte. No oni su isto tako verovali da izreći empiričan iskaz znači u krajnjoj liniji upućivati na sopstvena iskustva. I pošto su oni smatrali da su sva čovekova iskustva njegova privatna, činilo im se da su obavezni da zaključe da empiričan iskaz ne može nikad da bude javan; da on može biti inteligibilan samo licu koje ga je stvorilo. No uviđajući da je ovaj rezultat i suviše paradoksalan, oni su nastojali da ublaže privatnost iskustava na taj način što su im pridavali zajedničku strukturu. I tako su došli do mišljenja da je struktura, budući jedini zajednički objekt, jedino što se da saopštiti. Ali pre svega netačno je da jezik, da bi bio javan, mora upućivati na javne objekte. Ono što jezik čini javnim jeste to što je njegova upotreba od strane jednog lica razumljiva drugome licu: i, kao što se nadam da ću odmah pokazati, iz činjenice da čovek ne može bukvalno da deli iskustva drugog lica ne sledi da on može da razume šta to lice kaže o njima. I, drugo, isto je tako netačno da stvaranjem empiričnog iskaza čovek uvek upućuje na svoja sopstvena iskustva. Može se reći da empirični iskazi upućuju na iskustva, u smislu da se samo kroz zbivanje nekog iskustva može pokazati da su oni istiniti ili lažni, ali to ne mora biti čovekovo vlastito iskustvo; to ne mora biti iskustvo nijednog datog lica. Drukčije rečeno, u slučaju kad empiričan iskaz sam sobom ne beleži stvarno ili mogućno iskustvo, može se zahtevati da neki takav „iskustven" iskaz bude izvodljiv iz njega: ali taj iskustveni iskaz može da bude bezličan. Ako je on istinit, to će stvarno biti zato što je neko imao to iskustvo koje je u pitanju. Ali njegova istinitost ne mora zavisiti od identiteta lica koje je imalo to iskustvo. Neko drugo lice moglo je poslužiti isto tako.

Iste zablude bile su odgovorne za takozvanu tezu fizikalizma; tezu da, kad izgleda da čovek govori o umovima, on stvarno uvek govori o telima; ili, da budemo precizniji, da reći ma šta o mislima, ili osećanjima, ili osetima, ili ma kakvim privatnim iskustvima jednog lica, uvek je ravno kazivanju nečega o fizičkom stanju, ili ponašanju, a to važi za iskaze koje čovek stvara o sebi samom kao i za one koje stvara o drugim ljudima. Jer osnov na kojem ova teza počiva jeste da se samo tako mogu prenositi iskazima obaveštenja od jednog lica drugome ako se oni „fizikalistički" protumače. Inače, ne samo što ne bismo bili

kadri da saopštimo naša iskustva; ne bismo bili kadri, tako se argumentiše, čak ni da izmenjamo obaveštenja o fizičkim objektima. Tako Karnap, koji upotrebljava izraz „fizikalni jezik" da označi vrstu iskaza koji ostenzivno upućuju na fizičke objekte ili zbivanja, i izraz „protokolarni jezik" da označi vrstu iskaza koji ostenzivno upućuju na nečija privatna iskustva, tvrdi da naše razumevanje fizikalnog jezika zahteva da i protokolarni jezik bude uključen. On drži da „fizikalni iskazi" moraju povlačiti za sobom „protokolarne iskaze" da bi bili dokažljivi. Kad to ne bi bilo tako, „fizikalni iskazi lebdeli bi u vakuumu izdvojeni, u principu, od sveg iskustva". Ali ako su protokolarni iskazi izvodljivi iz fizikalnih iskaza, oni moraju i sami, on misli, upućivati na fizičke činjenice. Jer jedina alternativa je da fizikalni iskazi upućuju na sadržaje iskustva; a Karnap argumentiše da to isključuje činjenica što su iskustva privatna. Ako su S_1 i S_2 različne osobe, „protokolarni jezik osobe S_1 upućuje na sadržaj iskustva osobe S_1, protokolarni jezik osobe S_2 na sadržaj iskustva osobe S_2. Na šta može da upućuje intersubjektivni jezik? On mora upućivati na sadržaj iskustva obeju osoba, S_1 i S_2. Ovo je međutim nemogućno, jer se oblasti iskustva dveju osoba ne preklapaju". On stoga zaključuje „da nema rešenja koje bi bilo slobodno od protivrečnostî u tome pravcu"[1].

Još jednom pretpostavlja se da, ako su iskustva privatna, ona se mogu opisati samo privatnim jezikom; a iz ovoga se zaključuje da, ako se protokolarni iskazi protumače čisto kao svedočanstva o iskustvu, činjenica da njih povlače za sobom fizikalni iskazi značila bi da se javni jezik, koji upotrebljavamo da bismo uputili na fizičke objekte, rastapa u niz privatnih jezika, koji jedni sa drugima nemaju ničeg zajedničkog. Ali taj zaključak ne stoji. Može se reći da iskazi o onome što Karnap naziva fizikalni jezik upućuju na iskustva, u smislu da se oni dokazuju pomoću njih. Ali u tome slučaju, kao što smo već primetili, oni upućuju na njih neutralno. Pretpostavimo, na primer, da S_1 dokazuje fizikalni iskaz p time što ima iskustvo e_1, i da S_2 dokazuje p time što ima iskustvo e_2. Sve dotle dok su e_1 i e_2 odgovarajućeg tipa, oni respektivno opravdavaju S_1 i S_2 u prihvatanju p; a činjenica da oni nisu identični ne vodi nikakvoj protivrečnosti uopšte. Tako, na Karnapovo pitanje, „Na šta može da upućuje intersubjektivni fizikalni jezik?" odgovor je da on ne upućuje, u ovom smislu, ni na „privatni svet" osobe S_1, ni osobe S_2, već na iskustva koje god osobe hoćete.

Iz ovoga ne sledi da je teza fizikalizma neistinita. Nezavisno od ovog pogrešnog argumenta, još uvek bi mogao biti slučaj da je svako tvrđenje o onome što bi izgledalo da je men-

[1] R. Carnap, *The Unity of Science*, str. 82.

talna činjenica logički jednako nekoj fizičkoj činjenici. Ali kad se ova teza razmotri prema sopstvenoj vrednosti, ona ne izgleda nimalo uverljiva. Svakako, u svom sopstvenom slučaju, čoveku se čini da je potrebno da razlikuje osete, ili predstave, ili osećanja od fizičkih stanja ili radnji kroz koje se oni ispoljavaju. Ma koliko bio prisan odnos između „unutrašnjeg" iskustva i njegovog „spoljašnjeg" izraza, nije nužno da jedno prati ono drugo. Ja mogu da se ponašam tako kao da imam misli, ili osete, ili osećanja koje stvarno nemam; i mogu da imam misli ili osećanja koje čuvam potpuno za sebe. Bez sumnje, ja uvek mogu da ih izrazim, ako to hoću; možda sam uvek nastrojen da ih izrazim; ali to ne znači reći da se moje posedovanje misli ili osećanja ne sastoji ni u čemu više doli u mojoj nastrojenosti da obavljam izvesne radnje, ili da izgovaram izvesne reči. Opet, može se argumentisati da svaki takozvani mentalni događaj ima svog fiziološkog dvojnika, da je svako čovekovo iskustvo zabeleženo, tako reći, u njegovome mozgu. Ovo je fiziološka hipoteza koju tek valja adekvatno dokazati, no ona vrlo lako može da bude istinita. No čak i tako, ne bi sledilo da je iskustvo identično sa njegovim fiziološkim korelatom, da je opisivanje svojih oseta ili osećanja logički jednako opisivanju stanja svoga mozga. Jer postojanje ovog psiho-fizičkog paralelizma, ako on postoji, naučno je *otkriće*. Veza između mentalnih i fizičkih događaja valja da se ustanovi eksperimentom. Ali to podrazumeva da oni nisu identični. Jer ako bi bili identični, eksperimenti ne bi bili potrebni. Veza bi se mogla ustanoviti samo logikom.

Pitanje da li čovek može da ima iskustva koja ne „spoljašnji" izraz komplikuje se usled toga što se jedan broj reči koje se čine da stoje za mentalne događaje ili procese stvarno upotrebljava na takav način da obuhvata upućivanje na fizičko ponašanje. Tako, biti srdit, ili ljubomoran, ili veseo, ili srećan, ili „gnjavljen" ne znači samo, pa ni primarno, imati neko naročito osećanje; to znači isto tako ispoljiti izvesne fizičke znake, ili biti nastrojen, ponašati se na svojstven način. Ako sudim samo po introspekciji, mogu pogrešiti u oceni svog raspoloženja; drugi, koji zapažaju samo moje držanje, mogu suditi o stanju mojih osećanja bolje nego ja sam. Ali iz činjenice da mi govorimo o osećanjima u širem kao i u užem smislu, činjenice da se ono što bi moglo proći kao opis sopstvenog osećanja obično uzima da podrazumeva dosta više negoli postojanje osećanja kao nečeg što se privatno i neposredno osetilo, ne sledi da ta osećanja, u uskom „mentalnom" smislu, ne postoje uopšte: niti pak sledi da se ona ne mogu opisati. A kad se dođe do drugih mentalnih pojava, kao što su oseti ili predstave, veza sa fizičkim događajima čini se potpuno sintetična; opisi koje o njima da-

jemo ne bi se obično protumačili kao da povlače za sobom upućivanje na ono što je javno zapažljivo.

Konačno, argument koji Karnap unosi u prilog fizikalizmu, jer inače „fizikalni iskazi lebdeli bi u vakuumu izdvojeni, u principu, od svèg iskustva", dejstvuje stvarno u suprotnom pravcu. Jer čitava poenta o „protokolarnim iskazima" jeste da oni karakterišu iskustva. To je ono što im je dalo povlašćen položaj. Ali ako oni i sami valja da se protumače kao iskazi o stanju čovekova tela, oni više neće igrati tu naročitu ulogu. Kao i drugi fizikalni iskazi, oni će morati da budu empirički dokažljivi: ali njihovo prevođenje u vrstu fizikalnih iskaza ostaviće nas bez sredstva za opisivanje iskustava pomoću kojih oni ili njihovi drugovi valja da budu dokazani. Mesto za koje su oni bili određeni da ga zauzmu u jeziku moglo bi odista ostati prazno; čovek može znati kakva se iskustva traže da bi se dokazao jedan dati fizikalni iskaz a da pri tom stvarno nema sredstava za njihovo opisivanje: ali mora biti mogućno da takvi opisi budu nađeni.

VI

ANALIZA I OPRAVDANJE ISKAZÂ O DRUGIM UMOVIMA

Primeniti fizikalističku tezu na svoje sopstveno iskustvo znači, tako reći, praviti se da ste pod anestezijom. Ali ovo ne važi za iskustva drugih, ako čovek ne može da bude svestan njih na način na koji je svestan svojih vlastitih. Stoga neki filozofi drže da postoji korenita razlika u analizi „mentalnih" činjenica, prema tome da li se one odnose na druge ljude ili na nas same. Naveštaj je da, ako kažem da ja osećam bol, ja upućujem na osećanje koga sam samo ja svestan; ako je moj iskaz istinit, može biti da isto tako pokazujem neke spoljašnje znake bola, ali ja ne podrazumevam da je to tako: to nije deo onoga šta moj iskaz znači. Ili dopuštajući čak da to jeste deo onoga što se zamišlja da moj iskaz znači, to nije sve ono što on znači. Ali ako kažem da neko drugi oseća bol, sve što se zamišlja da moj iskaz znači jeste da on ispoljava neke znake bola, da je njegovo telo u takvom i takvom stanju, ili da se on ponaša, ili da je nastrojen da se ponaša na takve i takve načine. Jer to je sve što pojmljivo mogu da zapazim.[1]

Očevidna zamerka ovoj tezi jeste to što ona povlači za sobom da iskazi koje donosim o mojim osećanjima ne mogu imati

[1] Up. moj spis *Language, Truth and Logic*, gl. 7.

ono isto značenje za neko drugo lice koje imaju za mene. Tako, ako me neko upita da li osećam bol, i odgovorim da ga osećam, moj odgovor, kako ja to razumem, nije odgovor na njegovo pitanje. Jer ja izveštavam o zbivanju izvesnog osećanja; dok, međutim, ukoliko se njega tiče, njegovo je pitanje moglo samo biti pitanje o mome fizičkom stanju. Tako isto, ako on kaže da je moj odgovor lažan, on mi, strogo uzev, ne protivreči, jer sve što mi on može osporiti jeste da ja ne ispoljavam prave znake bola, a ja to nisam ni tvrdio; to je ono što je on razumeo da ja tvrdim, no ne ono što sam ja sâm razumeo. Ukoliko ima redovne veze između takvih svesnih stanja i fizičkih ispoljavanja pomoću kojih se ona definišu za druge, ova deskripcija mogla bi ne biti praktično važna. Ali ta veza nije savršena; i činjenica da bi ona mogla ne biti uspostavljena sama je sobom dovoljna po naš argument.

Sem toga, u onom obliku u kojem se ona obično drži, ta je teorija nedosledna[1]. Jer filozof koji je drži ne želi samo da argumentiše da iskazi koje donosimo o svojim vlastitim osećanjima imaju drukčije značenje za njega nego što ga mogu imati ma za koga drugog. On želi da njegova teorija ima opštu primenu; smatra se da je istinito o svima nama da, kad govorimo o svojim mentalnim stanjima, mi upućujemo na iskustva kojih samo mi možemo biti neposredno svesni, ali kad govorimo o mentalnim stanjima drugih, mi upućujemo na njihova fizička stanja ili ponašanje. Ali kad bi ta teorija bila tačna, ova distinkcija između mentalnog i fizičkog, između onog šta je privatno i šta je javno, ne bi se mogla načiniti ni u jednom drugom slučaju sem u našem sopstvenom. Ako je na mogu da distingviram između osećanjâ nekog drugog lica i njihovog fizičkog izraza, ne mogu da pretpostavim da ih ono distingvira. Ili radije, ako ja odista pretpostavljam da ih ono distingvira, ja mogu samo pretpostavljati da je ono krivo zbog jedne logičke greške, da ono uzima da dva oblika izraza upućuju na različne stvari kad oni u stvari upućuju na istu. Ja ne mogu i prihvatiti distinkciju koju ono čini i reći da ona nema za mene značenja. Slika koju ova teorija pokušava da da jeste slika jednog broja ljudi zatvorenih u tvrđavama sopstvenih iskustava. Oni mogu da zapažaju bedeme drugih tvrđava, ali oni ne mogu da prodru kroz njih. Ne samo to, oni ne mogu čak ni da pojme da nešto leži iza njih. Sav njihov razgovor o drugim tvrđavama, nasuprot njihovim vlastitim, ograničen je na opisivanje bedema. Ali filozof koji slika ovu sliku i sam je, pojmovima te teorije, uzidan u takvoj tvrđavi. Ako on govori o tvrđavama drugih, on ne može da učini ništa više doli da opisuje njihove bedeme. Tako, ako bi njegova

[1] Martin Shearn, *A Study of Analytical Behaviourism*, teza za doktorat na Univerzitetu u Londonu.

slika bila tačna, on je ne bi mogao naslikati. On čak ne bi mogao ni da zamisli da su drugi ljudi u istom položaju u kojem je i sam.

Ukoliko naš filozof ne pokuša da generališe svoju tezu on odista može držati da samo on može imati iskustva. Ali pošto ja odista imam iskustva, ja znam da je ovo gledište lažno ako je filozof neko drugi a ne ja. I pošto mogu da slutim da još jedan filozof to drži, ja lično dopuštam da je ona lažna. Ali to ne rešava problem. Neka je dopušteno da isto tako možemo pripisivati iskustva drugima u onome smislu u kojem tvrdimo da ih sami imamo. Još uvek ostaje filozofsko pitanje kako je to mogućno.

Ovde je opet izvor teškoće u tome što čovek postulira nešto što pojmljivo ne može da zapazi. Ali, još jednom, potrebno je distingvirati između iskaza koje ne može da proveri niko i onih koji su neproverljivi za neko određeno lice. Videli smo, u slučaju iskazâ o prošlosti, da činjenica da su ih obrazovala lica koja nisu mogla zapažati događaje na koje oni upućuju ne povlači za sobom da su ti događaji potpuno nezapažljivi. Da li se isto ne bi moglo primeniti na iskaze o „drugim umovima“[1]?

Ima, međutim, jedna naročita teškoća u slučaju iskazâ o drugim umovima, koja ih izdvaja od iskazâ o prošlosti. Može se argumentisati da čovekova nesposobnost da zapazi prošli događaj dolazi usled akcidencije njegovog položaja u vremenu: mi smo videli da činjenica da jedno lice živi pod takvim i takvim datumom nije bitna po to da je ono lice koje jeste. Ali nije akcidencija da čovek nije neko drugi. Čovek bi odista mogao biti lice veoma različno od lica koje jeste: mogao bi mnogo više ličiti na neko drugo lice nego na ono koje jeste. Ali čak ni logički nije mogućno da čovek bude identičan sa drugim licem. Mogućno je bilo da bude samo jedan od nas a ne dvojica, a da jedan ili drugi od nas nije ni postojao; ali to ne znači da smo mi mogli biti, ili da smo mogli postati, identični. Tako, ako moja nesposobnost da zapažam šta se zbiva u umu drugoga dolazi otuda što smo mi posebna lica, nema mogućnog prilagođavanja moje situacije pomoću kojega bi se to moglo savladati[2].

Pa ipak, ima jedan način za koji paralela još uvek važi. U onom smislu u kojem nema naročitih vrsta iskaza o prošlosti, tako nema ni naročitih iskaza o drugim umovima. Upotreba zamenica, kao što su „vi“ ili „on“, može označavati da je lice na koje se upućuje neko drugi a ne govornik, isto onako kao što upotreba glagolskih vremena može da označi da je događaj raniji od vremena u koje je iskaz stvoren; ali na značenje iskaza

[1] Up. moj spis „One's Knowledge of Other Minds“, *Theoria*, sv. XIX. Preštampano u *Philosophical Essays*.

[2] John Watling, „Ayer on Other Minds“, *Theoria*, sv. XX. br. 1—3, i Shearn, *op. cit.*

koji upućuje na iskustvo jednog lica ne utiče činjenica da je iskaz stvorio neko drugi a ne samo to lice, kao što na značenje iskaza koji upućuje na događaj koji se desio u izvesnoj poziciji vremena ne utiče činjenica da je on stvoren u docnije vreme. I u jednom i u drugom slučaju, iskaz se može formulisati na takav način da donosi obaveštenje o okolnostima u kojima je izrečen, ali to obaveštenje nije deo onoga što on iskazuje. U slučaju iskaza koji je u stvari o „drugome umu", ono što se iskazuje jeste, stvarno, da neko ko odgovara izvesnom opisu ima takvo i takvo iskustvo. Da bi ga razumeo, čovek, prema tome, mora znati kako bi izgledalo odgovaranje tome opisu i imati iskustvo koje je u pitanju. Sad, ako ja nisam lice na koje iskaz upućuje, nije moguće da bih ja, budući lice koje sam, odgovarao tome opisu: ili radije, ako bih mu mogao odgovarati, to bi samo dokazalo da izabrani opis nije dovoljna identifikacija; jer ako opis dovoljno identifikuje lice koje je u pitanju, nemoguće je da bi mu ma koje drugo lice odgovaralo a da i dalje odgovara opisima koji njega dovoljno identifikuju. Ne sledi, međutim, da ja ne mogu da zamislim sebe tako kao da mu odgovaram. Recimo, na primer, da mi je kazano nešto o iskustvima nekog deteta, koje je opisano na takav način da bih — šta znam — to mogao primeniti na sebe. Moglo bi doći do toga da poverujem da sam ja dete koje je u pitanju. Docnije, mogao bih otkriti da ja to nisam: ali ja tad ne prestajem da razumem iskaz o iskustvima tog deteta, niti mu pridajem drukčije značenje. Naravno, ako tad mislim o sebi kao o nekome na koga se taj opis ne primenjuje, ne mogu isto tako pretpostaviti da se on primenjuje. Ne mogu saglašljivo da zamišljam sebe i kao lice izvesne vrste i kao lice neke druge vrste. Ali ja nisam logički obavezan da mislim o sebi tako kao da zadovoljavam neki poseban opis: i sve dok ne ograničavam mogućnosti obrazovanjem slike o sebi sa kojom sve što uobražavam mora da bude izmireno, ja mogu da zamišljam da imam ma koji saglašljiv niz karakteristika koji hoćete. Sve što se zahteva jeste da posedovanje tih karakteristika bude nešto što je samo po sebi empirički proverljivo. Činjenica da ja nemam izabrane karakteristike, ili čak da ih ne bih mogao imati, ne povlači stoga da ne mogu znati kako bi izgledalo imati ih. I ako ja mogu da znam kako bi izgledalo zadovoljavati izvestan niz opisa i imati izvesno iskustvo, onda ja mogu da razumem iskaz u smislu da neko ko zadovoljava ove opise ima sad to iskustvo, nezavisno od pitanja da li je to lice, ili da li bi ono moglo biti, ja sâm.

Ali ako se dopusti da se može pridati značenje iskazima koji upućuju na iskustva drugih, i, što je još više, isto značenje koje im pridaju oni kojima se ta iskustva pripisuju, onda za nas postaje slobodno da naše prihvatanje opravdamo pomoću induk-

tivnog argumenta. Na osnovu svog vlastitog iskustva obrazujem opštu hipotezu u smislu da izvesne fizičke pojave prate izvesna osećanja. Kad zapazim da je neko drugo lice u svojstvenom fizičkom stanju, omogućeno mi je time da izvedem zaključak da ono ima ta osećanja; osećanja koja su slična onima koje i sam imam u sličnim prilikama. Zamerka koju neki filozofi stavljaju ovom argumentu kaže da je njegov zaključak neproverljiv; no ja sam pokušao da pokažem da se na tu zamerku može odgovoriti.

Pa ipak, argument se ne čini vrlo jak. Protiv zamerke da se tu generališe na osnovu jednog jedinog primera može se možda odgovoriti tvrđenjem da se tu ne radi o proširivanju na sva druga lica zaključka koji se pokazao da važi samo za jedno, već pre o napredovanju od činjenice da su se izvesna svojstva pokazala da su združena u raznim kontekstima ka zaključku da ova ostaju združena u daljim kontekstima. Tako, otkrio sam, na primer, da, kad imam oboleo zub, osećam znatan bol i sklon sam da to osećanje izrazim na izvesne karakteristične načine. I video sam da te veze važe nezavisno od drugih okolnosti, kao što su mesto na kojem se slučajno nalazim, način na koji sam odeven, kakvo je vreme, od prirode mojih političkih pogleda, i tako dalje. U drugu ruku, video sam da to nije nezavisno od stanja mog živčanog sistema. Tako da, kad zapazim da je neko lice u sličnoj nevolji, i da se ono ponaša na sličan način, mogu da izvedem zaključak da je takođe prisutno slično osećanje, sem ako u okolnostima ne bi bilo nečega što bi učinilo da veza otkaže. Ako je lice bilo pod anestezijom, na primer, mogao bih zaključiti da ono ne oseća bol; da, iako se ponaša kao da ga oseća, ono se samo pretvara. Ali mnoge druge crte konteksta, boja njegove kose, datum njegovog rođenja, broj njegove dece, i mnoge druge stvari između onih koje ga čine „drugim licem" s pravom bih odbacio kao irelevantne. Tako, pitanje koje postavljam nije: Imam li pravo da pretpostavljam da ono što sam našao da je istinito samo o meni, istinito je takođe o drugima? već: Našavši da je u raznim okolnostima posedovanje izvesnih svojstava ujedinjeno s posedovanjem izvesnog osećanja, da li to ujedinjenje produžava da vlada i onda kad se okolnosti još dalje menjaju? Osnovica argumenta proširuje se apsorbovanjem različnosti licâ u različnosti situacija za koje se drži da u njima psiho-fizičke povezanosti važe.

Ovaj način izlaganja čini argument jačim, no još uvek može se prigovoriti da se jedva može reći da ga čini dovoljno jakim. Jer raznovrsnost uslova pod kojima mogu stvarno da podvrgnem testu ma koje od ovih psiho-fizičkih hipoteza krajnje je ograničena. Ima veoma mnogo svojstava kojih ne mogu da se oslobodim i veoma mnogo onih koje ne mogu da steknem; a

među njima su svojstva koja su svojstvena meni, ili su pak svojstvena nekom drugom licu. Da li se ne bi moglo reći da je posedovanje jednog takvog svojstva, recimo svojstva da sam bio rođen tačno u vreme i u mestu u kojima sam rođen, nužno da bih bio svestan? Ili da je prepreka svesti to što moj sused ima baš takve otiske prstiju kakve ima? Ovi naveštaji izgledaju besmisleni, ali kakvo pravo imam da ih odbacim?[1] Mog suseda ne sprečava da se ponaša kao svako drugi to što ima takve otiske prstiju. On ispoljava svaki znak svesti kad se to od njega očekuje. Ali to nije osporeno. Ono što je u pitanju to je moje pravo da izvedem zaključak o postojanju nečeg „iza" tog ponašanja. Ja izdvajam moja vlastita stanja svesti od njihovih fizičkih izraza, i želim da to učinim i za druge. Ali onda mogućnost da se oni razlikuju od mene, ili jedni od drugih, ima pravo da bude ozbiljno razmotrena.

Štaviše, ako bi moje verovanje u druge umove zavisilo od ovog induktivnog argumenta, njegova bi snaga bila srazmerna i raznovrsnosti mojih vlastitih iskustava i obimu do kojega sam otkrio fizičke sličnosti između drugih ljudi i sebe. Ja bih morao koliko je god mogućno da variram moje atribute da bih povećao opseg nad kojim se zna da važe moje psiho-fizičke hipoteze, i morao bih da proučavam druge ljude da bih video dokle se analogija može proširiti. Što bih je dalje mogao proširiti, to bih im s više pouzdanja pripisivao svest. Ali stvarno ne čini se da je potrebno da pravim takve eksperimente da bih otkrio da su ljudi svesni[2]. Njihova svest izražena je u njihovom držanju; u njihovom načinu postupanja, u njihovoj upotrebi jezika. Ako bi otkrio da se neko ko ispoljava ove znake svesti fiziološki veoma razlikuje od mene, da on, na primer, ima drukčiji tip živčanog sistema, ja ne bih zaključio da su znaci pogrešni, da on na kraju krajeva nije svestan. Zaključio bih radije da sam se prevario u pretpostavci da je za postojanje svesti potrebno imati živčani sistem sličan mom vlastitom.

Ovo ne znači da sličnosti koje zapažam između sebe i drugih ne daju osnova za moje verovanje u postojanje i karakter njihovih iskustava. Kad ne bih znao da imam misli i osećanja i osete, i da ih otkrivam na karakteristične načine, ne bih imao nikakvog osnova da ih pripisujem drugima. No kad kažem da iz držanja ljudi proizlazi činjenica da su oni svesni, ja ne želim da nagovestim da to dvoje valja poistovetiti. Ja pre mislim da njihova ispoljavanja misli i osećanja pružaju najbolje svedočanstvo koje mogu da imam za postojanje onoga što se drži da oni izražavaju. Razmatranje o fiziološkim sličnostima između mene i drugih igra drugostepenu ulogu.

---

[1] Shearn, *op. cit.*
[2] Up. Watling, *op. cit.*

Ali još uvek skeptik može reći da, ako je ovo najbolje svedočanstvo, on nema razloga da bude uveren; to čak ne dostiže merila ni naučnog dokaza. I na izvestan način on je u pravu. On je u pravu u pitanju drugih umova, kao što je u pravu u pitanju prošlosti. Ako se od induktivnog argumenta traži da generalizacija kojoj on vodi bude osnovana na širokoj raznovrsnosti iskustvenih primera, oba kandidata padaju na ispitu. Ima se samo ograničeno iskustvo o povezanosti „unutrašnjih" stanja sa njihovim spoljašnjim izražavanjima; a nema se nikakvog iskustva o povezanosti jednog sadašnjeg sa jednim prošlim događajem. Ali to nisu obična ograničenja; ono što je sumnjivo u pogledu njih jeste da su ona logički nužna. Kao što smo više puta primetili, skeptik sebe obezbeđuje tako što uporno zahteva jedno nemoguće merilo savršenstva.

Budući da je to tako, moramo biti zadovoljni onim što imamo. U svakom pojedinačnom slučaju, ako se dovodi u pitanje nečije tvrđenje da on zna šta neko drugo lice oseća, on ga može podržati pozivanjem na svedočanstvo. Ono što ne možemo, to je da odbranimo takva tvrđenja uopšte, kao što ne možemo ni da damo opštu odbranu našeg uzdanja u pamćenja niti ma u koji drugi oblik svedočanstva o prošlosti. Ili tačnije, opšta odbrana ispoljava se samo u načinu na koji se svedočanstvo pokaže da je dovoljno u pojedinačnim slučajevima. Dalje od toga ne možemo ići: dosta je ako možemo da damo utuk skeptiku na njegove argumente koji su usmereni da pokažu da čak ni dotle ne možemo ići. Pa ni to nije čisto negativno postignuće; žestoko trčanje da bi se ostalo na istome mestu. Naša nagrada što smo ozbiljno uzeli skepticizam u tome je što nas je to navelo da distingviramo različne nivoe na kojima počiva polaganje naših prava na saznanje. Na taj način dobivamo jasnije razumevanje dimenzija našeg jezika; a time i sveta za čije nam opisivanje on služi.

BIBLIOGRAFIJA GLAVNIH RADOVA A. J. AYERA[1]

Language, Truth and Logic, (Gollancz) 1936; 2nd ed. rev., 1946.
Susan Stebbing, Review of *Language, Truth and Logic, Mind* XLV, 1936.
Bertrand Russell, Review of second edition, *Horizon* XIV, No. 85, 1947.
John Wisdom, Notes on the second edition of *Language, Truth and Logic, Mind* LVII, 1948.
The Foundations of Empirical Knowledge, (Macmillan) 1940.
Review by H. H. Price, *Mind* L, 1941.
Thinking and Meaning. Inaugural Lecture, University College London. (H. K. Lewis) 1947.
Reviewed by J. D. Mabbott, *Mind* LVII, 1948.
British Empirical Philosophers, edited (with Raymond Winch) and introduced, (Routledge and Kegan Paul) 1952.
Philosophical Essays, (Macmillan) 1954.
The Problem of Knowledge, (Macmillan and Penguin) 1956.
Reviewed by P. F. Strawson in *Philosophy* XXXII, 1957.
Reviewed by Morton White in *Encounter* No. 43. 1957.
Logical Positivism, edited and introduced, (The Free Press, USA; George Allen & Unwin, UK) 1959.
Privacy. British Academy Lecture, (Oxford University Press) 1959.
Philosophy and Language. Oxford Inaugural Lecture, (Oxford University Press) 1960.
The Concept of a Person and Other Essays, (Macmillan, UK; St. Martin's Press, USA) 1963.

* *
*

„On Particulars and Universals", *Proceedings of the Aristotelian Society,* XXXIV, 1933—34.
„Atomic Propositions", *Analysis,* I, No. 1, 1933.
„The Genesis of Metaphysics", *Analysis* I, No. 4, 1934. (§)
„Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind* XLIII, No. 171, 1934. (†)
„The Criterion of Truth", *Analysis* III, Nos. 1—2, 1935. (§)
„Internal Relations", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society,* XIV, 1935.
„Truth by Convention", *Analysis* IV, No. 1 or 2. 1936.
„The Principle of Verifiability", *Mind* XLV, No. 178, 1936.
„The Analytic Movement in Contemporary British Philosophy", *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique,* 1936.
„Concerning the Negation of Empirical Propositions", *Erkenntnis,* VI, No. 4, 1937.

[1] Sastavila Miss Lindsay Darling; pregledao i odobrio Prof. A. J. Ayer.